5 XV A217

Königsteiner Blätter

INHALT

VIII. Jahrgang 1962

I. Aufsätze

Braunstein, K.	*Naturrechtliche Überlegungen zur Wiedergutmachung der Vertreibung*	77—83
Ganse, F. G.	*Grundriß einer schlesischen Diözesankunde*	84—118
Heitfeld, L. M.	*Erlebnis der Gehirnwäsche*	20—37
Hirt, P.	*Apriori und Aposteriori in der Formalwirkung der heiligmachenden Gnade*	1—19
Mattausch, R.	*Missionsarbeit und Reichspolitik des hl. Gunther.* Ein Beitrag zur ostmitteleuropäischen Kirchengeschichte	38—57
Scheffczyk, L.	*Der endzeitliche Charakter der Eucharistiefeier und seine biblische Begründung*	65—76

II. Besprechungen

Allmayer-Beck, J. Chr.	*Der Konservatismus in Österreich* (A. H.)	123—125
Amburger, E.	*Geschichte des Protestantismus in Rußland* (R. Mattausch)	122
Arendt, H.	*Elemente totaler Herrschaft* (R. Mattausch)	61—62
Bauer, O.	*Eine Auswahl aus seinem Lebenswerk* (R. Mattausch)	123
Benninghoven, F.	*Rigas Entstehung und der frühhansische Kaufmann* (R. Mattausch)	119—120
Birnbaum, W.	*Christenheit in Sowjetrußland* (R. Mattausch)	125
Bornkamm, H.	*Das Jahrhundert der Reformation* (R. Mattausch)	121
Braubach, M.	*Maria Theresias jüngster Sohn Max Franz, Letzter Kurfürst von Köln und Fürstbischof von Münster* (R. Mattausch)	122
Braunthal, J.	*Geschichte der Internationale. Bd. I* (R. Mattausch)	122—123
Burgess, A.	*Sieben Mann im Morgengrauen.* Das Attentat auf Heydrich (R. Mattausch)	126—127
Dawson, Chr.	*Die Revolution der Weltgeschichte — Universalhistorische Betrachtungen* (J. Hemmerle)	119
Flatten, H.	*Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint* (K. Braunstein)	60—61
Friedrich, C. J.	*Die Staatsräson im Verfassungsstaat* (R. Mattausch)	61
	Hitlers zweites Buch. Ein Dokument aus dem Jahre 1928 (R. Mattausch)	126
Jonas, K. W.	*Der Kronprinz Wilhelm* (R. Mattausch)	125—126
Karasek-Langer	*Volksschauspiel und Volkstheater der Sudetendeutschen* (J. Blumrich)	128
Lubos, A.	*Die schlesische Dichtung im 20. Jahrhundert* (A. M. Kosler)	64
Paul-Werner	*Was nicht in den Geschichtsbüchern steht. Ruhm und Tragik der sudetendeutschen Arbeiterbewegung.* I. Teil (R. Mattausch)	127
Rößler, H.	*Deutsche Geschichte* (R. Mattausch)	119
Rothfels, H.	*Bismarck, der Osten und das Reich* (R. Mattausch)	62
Schapiro, L.	*Die Geschichte der Kommunistischen Partei der Sowjetunion* (R. Mattausch)	125
Scharrer, J.	*Das Laientheater der Flüchtlinge und Ausgewiesenen* (J. Blumrich)	127—128
Schreiber, H.	*Land im Osten — Verheißung und Verhängnis der Deutschen* (R. Mattausch)	120
Schwarzenfeld, G. v.	*Rudolf II., der saturnische Kaiser* (R. Mattausch)	121
	Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion (E. J. M. Kroker)	58—60
Tittel, E.	*Österreichische Kirchenmusik* (R. Quoika)	62—64
Transehe-Roseneck, A v.	*Die ritterlichen Livlandfahrer des 13. Jahrhunderts* (R. Mattausch)	120—121
Treue, W.	*Deutsche Parteiprogramme 1861—1961* (R. Mattausch)	127
Wildner, Cl.	*Von Wien nach Wien.* Erinnerungen eines Diplomaten (R. Mattausch)	127

priori und Aposteriori in der Formalwirkung der heiligmachenden Gnade

Dr. Peter Hirt, Oberhöchstadt im Taunus

I.

„Formalis effectus gratiae sanctificantis est . . . conferre animae ‚deiformitatem'[1]. ater jener uns durch die heiligmachende Gnade zuteilwerdenden ‚Gottförmigkeit'[2] ist unsere Teilnahme an der göttlichen Natur[3] zu verstehen. Diese zählt Petrus zu den größten und kostbarsten Gaben Gottes[4]. Gott aber ist das eine reine Sein in Selbstand: „Ipsum esse subsistens"[5], als welches ER sich Moses vom brennenden Dornbusch aus zu erkennen gegeben hatte: „Aechjaeh ascher aechjaeh": Eimi ho oon"[6]. Daher muß das Seinswesen der heiligmachenden Gnade darin bestehen, daß die persongeschöpflichen Seins- und Naturbestände, und zwar ursprünglich vorab in den Selbstandgründen[7], im Verhältnis eine Gott verähnlichende Seinserhöhung und dadurch eine gewisse Teilnahme an der göttlichen Natur erfahren[8]. Diese vergöttlichende Seinsadelung durch die Gnade kommt zustande durch eine Teilnahme an der objektiven und formalen Heiligkeit Gottes[9]. So spiegelt sich in der ursprünglichen Formalwirkung der Gnade die göttliche Natur ab und wird im Wege einer geheimnisvollen Teilnahme an deren überhaupt mitteilbaren Grundeigenschaften in uns dargestellt.

Mit dem Gesagten pflichten wir Card. Billot an der erwähnten Stelle bei. Das gilt zunächst eingeschränkterweise für die Ordnung der Natur, sofern unsere Teilnahme an der göttlichen Natur wesentlicher Abschluß (terminus formalis) unserer Geburt und Wiedergeburt aus Gott ist[10]. Wie bei der natürlichen Geburt diese sich zur Natur als ihrem Bestimmungsziel, so verhält sich bei unserer Geburt aus Gott, nämlich aus dem Wasser und dem Geist[11], diese zu unserer dabei zustandekommenden Teilnahme an der göttlichen Natur als Terminus formalis von jener[12].

Anders liegt aber der Sachverhalt bei einer Ganzheitsbetrachtung der Wesenswirkung der heiligmachenden Gnade. Es erhebt sich nämlich die Frage, ob die Gotteskindschaft ihrem Wesen nach, wie Card. Billot an der zitierten Stelle zu wollen scheint, eine im Grunde nur rechtliche Folge unserer Gottförmigkeit auf Grund unserer Teilnahme an der göttlichen Natur (deiformitas) ist, oder umgekehrt, ist unsere Teilnahme an der göttlichen Natur, im Wege unserer persönlichen Wiedergeburt aus Gott, eine sachliche Folge unserer (und zwar übernaturwirklichen) Gotteskindschaft? Sind wir also Kinder Gottes, weil wir an der göttlichen Natur teilhaben, oder haben wir an der göttlichen Natur teil, weil wir primär Kinder Gottes sind? Das ist die uns beschäftigende Frage.

Card. Billot fährt an der angezogenen Stelle fort: „Ex DEIFORMITATE resultat DENOMINATIO filii adoptivi in personis . . . huius denominationis capaces, scil. in personis Deo extraneis. Definitur enim adoptio: ‚Personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio'[13]."

Zunächst ist daran festzuhalten, daß die Mittlerschaft Christi[14] eine durchgängige und umfassende ist. Christus ist deshalb der ausschließliche Mittler und die alleinige Quelle der vielgestaltigen Gnade jeder Art, jeden Grades und Maßes[15]. Die persönliche Gnade Christi[16] ist ferner ihrem physischen Sein nach artmäßig die gleiche wie die unserige[17]. Die Gnade ist ihrem Wesen nach nicht Gestaltursache (forma informans), sondern Verwirklichungsursache (forma actuans), also geschaffene Gabe durch Teilhabe aus dem Heiligen Geist, der durch sein göttliches Natur- und Personenwesen die höchste ungeschaffene Gabe ist[18]. Die Gnade ist ihrem Seinswesen nach Donum[19] de (Summo) Dono, Gabe aus der ‚Höchsten Gabe' durch Teilhabe. Die Gnade beruht auf dem Personcharakter der Schenkbarkeit (donabilitas) des Hl. Geistes[20]. Diese aber ist darin begründet, daß der Hl. Geist in seiner Person die göttlichen Personen als solche durch das Band der Liebe verbindet[21]. Von diesem innergöttlichen Prinzip her ist die Gnade die sich auf unsere Seelen erstreckende göttliche Verwirklichungs-, Anpassungs- und Einheitsbegründungskraft. Wie nun durch den Hl. Geist als personbildende Liebe in Kraft seines Einheitsbegründungswesens die göttlichen Personen gegenseitig durch das Band der Liebe verbunden sind, lieben sie auch, nach Maßgabe seiner Teilhabe an der göttlichen Natur, den Menschen im Stande der Gnade[22].

Gott nach dem ‚Formgesetz' seiner Selbstliebe lieben, ebenso auch den Mitmenschen im Gnadenstande, heißt für den Menschen durch den Hl. Geist nach dessen Personbildungsgesetz lieben[23]. Dieses setzt aber eine Naturgemeinschaft mit Gott voraus. Diese wird, wie gesagt, durch den Hl. Geist selbst in uns begründet. Die Gnade bewirkt im Verhältnis auf Grund der gottförmigen Existenzerhöhung unserer Natur durch deren Teilnahme an der Heiligkeit und am Leben Gottes eine Lebensgemeinschaft mit den göttlichen Personen[24]. Daher sagt auch Paulus: „Vivo autem iam non ego: vivit vero in me Christus"[25]. Wie die Natur aber Prinzip der Liebe ist, so ist diese Prinzip aller Tätigkeiten und Tugenden[26]. Mit ihrer Wesenswirkung ist dann die Gnade göttlicher Seinsgrund einer neuen gottförmigen Liebe als Mitvollzug jener kennmalmäßigen Liebe in Gott (amor notionalis), durch die in gemeinsamer Hauchung aus Vater und Sohn der Hl. Geist hervorgeht.

Sofern die Gnade nun in ihren Seinsgründen und deren Seinsmächtigkeit die übernatürliche Liebe umfaßt, spiegelt sie als deren zeitliche Stellvertretungs- und Ausdrucksform die personbildende Liebe selbst und deren Prinzip, nämlich die Dilectio relativa notionalis Patris et Filii, qua se et omnia diligendo spirant vel producunt Spiritum Sanctum[27]. Die Gnade also, deren ‚Erscheinungsform' in der Tätigkeitsordnung die Charitas ist, hat als geschaffene zeitliche Ausstrahlung der Einwohnung des Hl. Geistes einen dessen innergöttliches Hervorgangswesen abspiegelnden Mit-

vollzugscharakter[28]. Der Sinn desselben aber ist, daß das ‚Formgesetz' der Liebe Gottes zum unserigen wird. Diesen Zusammenhang hat auch Johannes im Auge: „Nos ergo diligimus ‚Deum' (dilectione ut termino connotato reali in tempore), quoniam Deus PRIOR dilexit nos" (dilectione personali ut termino quasi formali quo dilectionis notionalis[29].)

So ist klar, daß die Gnade von ihrem Seinswesen her als seinsbegründende Form (forma actuans divina) in Christus selbst, da er ja von Natur Sohn Gottes ist, nicht die ‚kindesstattliche' Kindschaft (filiatio adoptiva[30]), wohl aber die Teilhabe der angenommenen menschlichen Natur an der göttlichen Natur, also die Vergöttlichung von jener bewirkt[31]. Dasselbe gilt natürlich auch von der ‚Wiedergeburt', deren das göttliche Suppositum Christi unfähig ist. Im Zusammenhang ist hier unter ‚Gnade' stets die ‚gehabenmäßige' und zwar seinsgehabenhafte gemeint.

Ferner ist festzuhalten: Gott kann nichts wirken, was nur unvollständig und halb ist. Wenn daher Gott ein bestimmtes Gut für ein Geschöpf liebt, in unserem Fall dem Menschen das Gut der Gotteskindschaft [illegible]teilen will, so gelangen wir auch, nach dem Maß der göttlichen Liebe, in den wirklichen Besitz dieses Gutes. Das Gotteskindschaftswesen kann deshalb als Wesenswirkung seiner Formalursache der geschaffenen Gnade nicht den Charakter einer reinen Rechtsbeziehung haben: „Qui natus est ex Deo . . . SEMEN ipsius in eo manet"[32]. Im Wege der Einsenkung jenes göttlichen Lebenskeimes[33] aus dem Leben nämlich, das im Worte von Ewigkeit her war[34], findet im Menschen, dank der Wirksamkeit des Hl. Geistes[35], unsere An-Kindes-Statt-Annahme seitens Gottes statt[36]. Die Folge ist dann der Gotteskindschaftscharakter, der in der hl. Taufe als Wesenswirkung der Gnade in unseren Seelen sakramental begründet wird[37]. Eben jener Gotteskindschaftscharakter aber verhält sich zu seiner Wesensfolge, nämlich der persongeschöpflichen Teilnahme an der göttlichen Natur, wie das Apriori zu seinem naturgemäßen Aposteriori, das Frühere, Ursprüngliche zum Späteren, Abgeleiteten.

Unsere seinsgehabenmäßige Gnade[38] ist ihrem Wesen nach Gnade Christi[39], von dem die göttliche Offenbarung klar bestätigt: „Et de plenitudine (gratiae) eius NOS OMNES accepimus: gratiam pro gratia"[40]. Im Lichte des Seinswesens dieser wesensgesetzlichen Gnade Christi[41] ergibt sich, daß wir an dieser durch ihre Einheitsstiftungsmächtigkeit, vermittels unserer persönlichen Eingliederung in Christus[42] als Kinder Gottes aus Gnade, also auf Grund einer freien göttlichen Annahme an Kindes Statt[43], über die Einwohnung des Hl. Geistes[44] im Sohne Gottes von Natur (filii in Filio — apriori[45]) der göttlichen Natur teilhaftig werden[46] (aposteriori). Die persongeschöpfliche und zwar überwirkliche Eingliederung in Christus hat eine Gleichgestaltung mit dem vollkommenen gottmenschlichen Erscheinungsbild des Sohnes Gottes und zwar im Doppelsinne der Bestimmung und Abstimmung zur Wesensfolge.

Bestimmung und Ziel der persongeschöpflichen Wiedergeburt aus dem Hl. Geist[47] ist unsere Erhebung in den Rang der Gotteskindschaft mit und in Christus, dem menschgewordenen Sohn Gottes von Natur[48]. Wie sich nun die Geburt von Natur auf

ihre Weise zu ihrem Zielsubjekt verhält, so verhält sich unsere Wiedergeburt aus Gott, nämlich durch den Hl. Geist, auf ihre Art, zu ihrem Zielsubjekt. Beider Subjekt ist aber die Person[49], die schlechthin geboren wird, zum ‚In-der-Welt-Sein' in der Naturordnung oder wiedergeboren wird, zum ‚In-Gott-Sein' in der Gnadenordnung. Wie daher die ewige Sohnschaft im eigentlichen Sinn (proprie) dem Suppositum des göttlichen Wortes zukommt und nicht der göttlichen Natur[50], so muß auch der Gotteskindschaftscharakter ursprünglich, unmittelbar und im eigentlichen Sinn dem persongeschöpflichen Suppositum zugesprochen werden, und nicht der menschlichen Natur[51].

Die ‚Abstimmung' hingegen der persongeschöpflichen Natur auf die göttliche in Christus, im Wege der Vergöttlichung durch unsere Teilnahme an der göttlichen Natur, dient unmittelbar der neuen Bestimmung des Menschen zur Gotteskindschaft[52]. Der ‚Vergöttlichungscharakter' liegt also auf der Linie des Mittels zum Ziel[53] unserer Geburt und wunderbaren Erneuerung aus Gott[54].

Für unsere übernatürliche Wiedergeburt gilt daher, im Lichte der Ganzheitsbetrachtung, das Gesetz: Was in der Zielordnung (in ordine finalizationis vel intentionis[55]) das Erste ist und die Funktion der Apriori spielt, also unsere ‚Teilnahme' an der ewigen Sohnschaft oder Kindschaft durch den Gotteskindschaftscharakter, ist in der Ordnung der Ausführung (in ordine executionis) das Letzte und ‚Abhängige', das Aposterori. Was dagegen in der Ordnung der Ausführung das Erste und gleichsam das Apriori ist, also der Vergöttlichungscharakter, ist bei unserer Geburt aus Gott in der Zielordnung, unter deren dinglichem maßgebenden Einfluß jene zustande kommt, das Letzte, das Aposteriori. Entscheidend ist, daß beim Vollzug das Aposteriori in der Zielsetzung ganz unter dem Gesetz des Apriori derselben steht. Zuerst muß darum, absolut genommen, unsere Bestimmung zur Gotteskindschaft in Christus festliegen, um als Zielursache[56] wirksam zu sein[57]. Unter dem Einfluß jenes Bestimmungsgrundes erfolgt genau wie in Christus[58] selbst als unmittelbare Wesenswirkung[59] der seinsgehabenmäßigen Gnade durch die Eingliederung in Christus über die einzelpersönliche ‚Angliederung' an das Haupt des mystischen Leibes Christi, die Vergöttlichung der persongeschöpflichen Natur in Form einer, durch unsere guten Werke, vollendbaren und zu ergänzenden Grundlegung[60]. Wie der hl. Paulus von sich sagt, daß er mit seinen Leiden ergänze, was demjenigen Christi noch fehlt[61], so gilt das im Verhältnis auch für die in Gott, nämlich in Vereinigung mit dem Hl. Geist vollzogenen Heilswerke. Es geht dabei um die Vertiefung unserer Anteilnahme an Christus und dadurch um die Mehrung seiner formellen Glorie im Menschen[62]: Das kann aber nur geschehen auf dem Wege der Vertiefung unserer Vergöttlichung, also der Gottförmigkeit. Denn der Kindschaftscharakter besteht oder er besteht nicht, er ist nicht vermehrbar.

In diesem Sinn ist daher Billot in der oben zitierten Stelle im Recht. Da wie gesagt die dann grundlegenderweise vergöttlichte menschliche Natur zu einer bestimmten geschaffenen Person als ihrem Träger (suppositum) gehört, anerkennt nun der Vater den Träger (principium quod) an Kindes Statt[63]. Diese Anerkennung ist, gestützt auf

die Treue Gottes, rechtswirksam für immer, bleibt hier aber nicht wie bei einer rein menschlichen Annahme an Kindes Statt in einem bloßen Rechtscharakter stecken. Vielmehr teilt Gott, wie oben schon bemerkt worden ist, das einem Geschöpf Zuerkannte, Gott in unserem Fall also, und zwar in der Ordnung der Ausführung, ‚nachträglich' den Gotteskindschaftscharakter als Gut auch wirklich mit. Dieser ist im Gegensatz zu dem ihm logisch vorausliegenden mystischen Gliedschaftscharakter[64], da dieser unmittelbar auf dem unauslöschlichen Taufcharakter beruht[65], mit der Gnade zwar verlierbar[66], aber als unmittelbare Seinsweise der geschaffenen Person nicht vervollkommenbar.

Der Vergöttlichungs- und der übernatürliche Kindschaftscharakter stehen in transzendentaler Beziehung zueinander, so daß der eine den anderen wesensnotwendig fordert.

II.

Die (erste) seinsgehabenmäßige Gnade bewirkt als seinsverwirklichende, anpassende und einheitsstiftende Form zumal, im Zug der göttlichen Annahme (assumptio), gemäß der oben angeführten Begriffsbestimmung, durch die persongeschöpfliche Eingliederung in Christus den auf dem sakramentalen Taufcharakter beruhenden mystischen Gliedschaftscharakter[67]. Dadurch kann nun, indem die Gnade Christi im Wege der Berührungsteilhabe aus dem Haupt in das persongeschöpfliche Glied einströmt, die Gleichgestaltung mit dem gottmenschlichen Sohnesbild Christi[68] durch Abstimmung unserer Natur auf dieses oder seinsinnerliche Anpassung an dieses unsere Teilnahme an der göttlichen Natur Tatsache werden. Diese Teilnahme ist im Verhältnis die gleiche wie bei der angenommenen Menschheit Christi[69]. Unmittelbares Subjekt des Gottesebenbildes ist immer die geistige Natur.

Auf Grund der Geschöpfgefügigkeit[70] unseres rein natürlichen Gottebenbildcharakters vermag die Gnade die persongeschöpfliche Eingliederung in den mystischen Leib Christi durch ‚Angliederung' an das Haupt zu bewirken. Da jedes Maß der persongeschöpflichen Gnade bereits in der Seinsmächtigkeit der persönlichen Gnade Christi als Haupt enthalten ist[71], findet durch den Hl. Geist[72] eine gewisse ‚Mitteilung' der von Christus einem Menschen zubemessenen Teilhabebestände seiner Gnade statt[73]. Das hat keineswegs auch nur die geringste Minderung der persönlichen Gnadenbestände Christi als Haupt des mystischen Leibes zur Folge. Hier gilt im Verhältnis das Gesetz: ‚Auf je vollkommenere Weise etwas aus einem andern hervorgeht, um so mehr bleibt es eins mit dem, von dem es hervorgeht[74].

Durch den Hl. Geist findet hier in der Ordnung der Entstehung unserer Gotteskindschaft (in ordine genetico) eine dreifache Einheitsbegründung statt: Nämlich als Grundlage diejenige, wie gesagt, zwischen dem persongeschöpflichen Glied und dem Haupt des mystischen Leibes, wodurch der mystische Gliedschaftscharakter in uns grundgelegt wird. Ferner findet durch den Hl. Geist die Einheitsbegründung statt von

Natur zu Natur, nämlich von der vergöttlichten menschlichen Natur Christi mit unserer Natur, woraus in der Ordnung des Werdens als erste Formalwirkung der Gnade der persongeschöpfliche Vergöttlichungscharakter hervorgeht.

Wie man sieht, haben wir an der göttlichen Natur keineswegs schlechthin teil wie im Zustand der Urgerechtigkeit wohl Adam[75], sondern als ‚filii in Filio', also im Verhältnis zum ewigen Sohnesbild, wie es im gottmenschlichen Erscheinungsbild Christi durchbricht und aufleuchtet[76]. Nur als filii in Filio kann das Gottmenschentum Christi eine den Gottmenschen auszeichnende analoge persongeschöpfliche Fortsetzung finden. Das geschieht durch die vom Hl. Geist ausstrahlende und in der geschaffenen Gnade sich auswirkende, seinserhöhende, also fortschreitende vergöttlichende Einheitsstiftungskraft der Gnade[77].

Dazu braucht es aber, auf den beiden andern fußend, eine dritte Einheitsbegründung in dem und durch den Hl. Geist, nämlich von Person zu Person, wodurch endlich in der Ordnung des Werdens der persongeschöpfliche Gotteskindschaftscharakter als neue Seinsweise der geschaffenen Person begründet wird.

Auch dem geschöpflichen Personcharakter[78] gegenüber Gott muß eine Geschöpfgefügigkeit (potentia oboedientialis)[79] zukommen, wodurch dieser für den Empfang einer neuen gottförmigen Seinsweise, wie sie der Gotteskindschaftscharakter darstellt, aufgeschlossen ist, nämlich sich diesem von seinem Seinsgefüge her nicht widersetzt. Der Grund für eine solche Geschöpfgefügigkeit ist aber der Kontingenzcharakter des Persongeschöpfes. Jedenfalls umfaßt die ‚Annahme' (assumptio)[80] eines Persongeschöpfes seitens des Vaters an Kindes Statt in der Ordnung der Zielsetzung die dargelegten drei Einheitsbegründungen durch den Hl. Geist[81].

Unsere Teilnahme an der göttlichen Natur im Rahmen unserer Geburt aus Gott hat zwar als ‚Subjekt' die Natur[82], geschieht aber nicht um der Natur willen, sondern um der Person willen, die bei ihrer Geburt mit einer bestimmten Vollkommenheit der Natur ausgestattet ist. Die Vergöttlichung bedeutet wie gesagt unsere analoge Gleichgestaltung mit dem Gottmenschentum Christi. Der so vergöttlichte Seinsadel einer persongeschöpflichen Natur als principium quo erfordert ein entsprechendes Principium quod[83]. Auf Grund der Vergöttlichung unserer Natur durch deren Teilhabe an der göttlichen Natur in Christus[84] nimmt der Vater, in der Anerkenntnis seines Sohnesbildes, an Kindes Statt an und ‚übergibt' die geschaffene Person durch einen dahinzielenden Eingriff des Hl. Geistes ihrer neuen Bestimmung[85]. So kommt in der Ordnung der Entstehung die zweite Wesenswirkung der Gnade unser Gotteskindschaftscharakter zustande, der das eigentliche Apriori unserer Annahme seitens Gottes war.

Im Sinn dieser Darlegungen verstehen wir das Augustinuswort: ‚In Christo Persona (scil. Divina) naturam (scil. assumptam) sanctificat, in nobis natura (i. e. humana deificata assumpta ipsius Christi) personam' (scil. creatam).

Auf Grund der apriorischen Bestimmung des göttlichen Annahmeratschlusses erfolgt durch den Hl. Geist[86] im Zug der Anerkennung des Trägers einer in Christus

Wiedergeburt in Gott aus Gnade im eigentlichen Sinn der Person als Subjekt, das entsteht oder neu entsteht, zu[94]. Vom Geschlechte Gottes sind wir auf Grund unserer Wiedergeburt durch die heiligmachende Gnade als Träger der Gotteskindschaftswürde Kinder Gottes im eingeborenen Sohn: Filii in Filio. Dieser ist der Erst-, genauer der Einziggeborene von Natur unter vielen ‚nachgeborenen' Brüdern aus Gnade[95]. Aus dem Sohn Gottes in seiner Menschwerdung, unserem Haupte, sind wir als Kinder Gottes in einem Verhältnis mit den drei göttlichen Personen[96] der göttlichen Natur ‚teilhaftig'. Dank dieser Teilhabe[97] erfährt unsere Natur durch die Erneuerung[98] und Erhöhung ihres Seinsadels[99] auf Grund einer Berührungsteilhabe, im Wege unserer Eingliederung in Christus[100], eine Vergöttlichung. Nunmehr vom Geschlechte Gottes[101] befinden wir uns in einer Naturgemeinschaft mit Gott, in der wir leben, uns bewegen und sind[102]. Die Vergöttlichung aber als Erhöhung der Seins- und Wirkungsmächtigkeit unserer Natur bedeutet die Begründung der fehlenden Naturproportion zur göttlichen Natur.

Dank dieses neuen Naturverhältnisses vermögen wir nunmehr Gott in Gott sowie alle Wesen in Gott in seinem eigenen uns im Glaubenslicht zuteilgewordenen Gotteslicht zu erkennen und zu beurteilen[103]. Ebenso vermögen wir, dank der Vergöttlichung unserer Natur, als Wesensfolge unserer Gotteskindschaft, alles in seinem wahren Verhältnis zu Gott zu lieben und nach dem Maß seiner Liebe zu bewerten[104] und in den Dienst Gottes zu stellen. Dieser Wahrheit leihen die Schriftworte Ausdruck: „In sublimitate aeternum gloriae pondus operatur in nobis" [105]. Den Grund dafür gibt das Psalmwort an: „Dii estis et filii Excelsi omnes" [106].

Worum es uns ging, war letzten Endes einen Einblick zu geben in die Tiefe der Erneuerung des Menschen durch Gott zum Lobpreis seiner Gnade bis hinein in das innerste Gefüge des die Natur in der Ordnung der Selbständigkeit vollendenden und tragenden Personseins. Die sich auftuende Perspektive gibt im Lichte der wunderbaren Erneuerung des Tiefsten und eigentlich Ewigen im Menschen einen Begriff für die unaussprechliche Gottesnähe, zu der wir berufen sind.

Diese jede Vorstellung übersteigende Wirkungstiefe der göttlichen Gnadenwirklichkeit, wie sie durch die Erscheinung der Menschlichkeit Christi uns erschlossen worden ist, läßt das Wort auf dem Grabstein des hl. Ignatius von Loyola ahnen: „Non coerceri maximo contineri minimo divinum est".

---

[1] Card. L. Billot, *De Verbo Incarnato ad. VI.* Romae. 1895. p. 200. sq.

[2] *S. Th.* 1—2 112,1. cf. 1. Joh: 3,1—2. Fr. Diekamp — A. Hoffmann, *Theologiae Dogmaticae Manuale. De Gratia Christi.* vol. III. P. II. (6) Parisiis 1935. p. 143. sq.

[3] cf. Praef. Ascensionis. „Participatio" (est ipsius divinae naturae quidditative sumptae). „prout est in se". (S. Schiffini, *De Gratia divina.* (1) Frib. Brisg. 1901. n. 183, 1.)

[4] 2. Petr. 1, 4. Die Lehre des hl. Petrus hat nichts zu tun mit einer ‚Vergottung', wie die Neuplatoniker und Stoiker es meinten, daß der Mensch selbst Gott werde oder mit der Gottheit verschmelze. Ekard († 1327) und de Molinos faßten unsere Gottförmigwerdung durch die Gnade so auf, als ob die Seele des Gerechten ihrem Selbstand nach in die Gottheit umgewandelt werde, statt nur in einem gewissen Verhältnis zu ihr verähnlicht zu werden. cf. Denziger-Bannwart, *Enchiridion Sym-*

bolorum. (6—7) Frib. Brisg. 1928. 510. sq. gegen Ekard, 1225. gegen Molinos. Diese Auffassung von unserer Vergöttlichung ist eine pantheistische.
Die durch die Gnade zustandekommende Gottförmigkeit des Menschen ist aber auch nicht im hypostatischen Sinn zu nehmen wie bei Christus. Sonst bestünde zwischen Christus und dem Christen überhaupt kein Unterschied.
Es ist auch keine rein moralische Teilnahme, wodurch der Mensch in seiner Gesinnung, Absicht und durch sein Handeln mit Gott übereinstimmt, wie es Duns Skotus und Kuhn behaupten.
Vielmehr: „Gratia" (quae est donum accidentale divinitus homini collatum), „est quaedam similitudo divinitatis participata in homine". (*S. Th.* 1. 93, 4.)

[5] cf. S. *Th.* 1. 14, 1, 1.; 29, 3, 3.

[6] Mos. 3, 14. vgl. E. Stein, *Endliches und ewiges Sein*. Freib./Br. 1950. S. 317 ff.

[7] cf. S. *Th.* 1—2. 110, 4.

[8] cf. 2. *Sent.* 26, 4.

[9] vgl. Alex. Horvath, *Heiligkeit und Sünde*. Freib./Schw. 1943.

[10] 1. Jo. 4, 7; 5, 1. vgl. Jos. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*. Bd. 2. Münster 1854. S. 96 f.

[11] *Jo.* 3, 5. Der Sinn all dieser verschiedenen Ausdrücke ist: Der Mensch erhält von Gott ein neues Sein, eine neue Existenz, wird gewissermaßen ein neues Wesen. Die „Zeugung aus Gott" ist zu verstehen als ein Akt Gottes, durch den der Gläubige zu einem Gotteskind gemacht wird (s. 1. *Jo.* 3, 1 f.). „Diese Geburt verleiht das, was Johannes auch als ‚ewiges Leben' bezeichnet. So spiegeln die Kinder Gottes die Art ihres himmlischen Vaters wider." S. Alfr. Wikenhauser, *Ev. n. Johannes*, (2) Regensburg 1957. S. 92.

[12] cf. 3. *Sent.* 8, 2.

[13] Card. L. Billot *o. c. p.* 200 sq.

[14] s. M. Scheeben. *Die Mysterien des Christentums*, (3) Freiburg/Br. S. 350, 355. S. *Th.* 3. 26, 1.

[15] *Jo.* 1, 16, S. *Th.* 3. 7, 10.

[16] l.c. 1 vgl. *Deutsche Thomasausgabe. Die Menschwerdung Christi*. 1934. S. 482.

[17] *a. a.* O. S .226 f.

[18] cf. Fr. H. Buonpensiere, *Commentaria in I. P. S. Theol.* 99. 27—43. Vergarae 1930. n. 585.

[19] 1. *Cor.* 12, 11; S. *Th.* 1. 43, 3, vgl. M. Schmaus, *Kathol. Dogmatik*. 3. Bd. 2. Teil. (5) München 1956. S. 18. 138 ff

[20] Buonpens. *o. l.* n. 572. B. 573; 579; 585—586.

[21] *o. l.* n. 557, 1. *Sent.* 10, 3: „Ex modo procedendi (non prout habet esse in se subsistens) (Spiritus Sanctus) habet, ut sit unio Patris et Filii. „Secundum habitudinem (vid. mutui amoris Patris et Filii). Spiritus Sanctus est nexus medius duorum. „Spiritus Sanctus in semetipso habet esse in se subsistens", non potest esse nexus vel unio eorum, quoniam ex vi realis oppositionis non potest uniri et connecti cum duobus aliis".

[22] In ihrer Eigenschaft als donum de ‚Summo Dono' wie der Hl. Geist auf Grund seines Hervorgangs in Gott, nicht vermöge seines gegensatzbildenden Selbstandwesens, ist die Gnade Einheitsbegründungskraft wie durch den Hl. Geist zwischen Vater und Sohn so zwischen der Seele und den göttlichen Ursprungspersonen des Hl. Geistes. cf. *Jo.* 17, 21, 26.

[23] cf. Buonp. *o. l. n.* 568.: „Pater et Filius diligunt . . . nos Spiritu Sancto . . . eodem actu quo . . . spirant Spiritum Sanctum" (dilectione notionali!).

[24] cf. *Jo.* 8, 15.; 20, 31; vgl. Wikenhauser *a. a.* O. S. 219: „Das Leben, das Jesus den Menschen spendet, . . . ist das transzendente ‚Leben' der oberen Welt . . . der Heilszustand" cf. Jo. 7, 39, 2 Kor. 13, 13: „Communicatio Spiritus Sancti". „Mit dem ‚Besitz des Lebens' ist der Empfang des Hl. Geistes verbunden". Daraus geht auch die Gemeinschaft mit den anderen göttlichen Personen hervor, 1. Jo. 1, 3.

[25] *Gal.* 2, 20.

[26] 2. *Sent.* 27, 1, 1.

[27] cf. Buonpens. *o. c.* 564; 568, *S. Th.* 1. 37, 3.

[28] „Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis". Rom. 5, 5 f. Schiffini *o. c.* n. 187, vgl. Schmaus *a. a.* O. S. 70 ff.

[29] 1. *Jo.* 4, 19.

[30] S. *Th.* 3. 23, 4.

[31] *Isaias* 11, 2. „Der Geist des Herrn wird auf ihm ruhen", was nur durch die heiligmachende Gnade geschieht. S. *Th.* 3. 7, 1, 2.

[32] *1. Jo.* 3, 9.

[33] *1. Petr.* 1, 23: „Wiedergeboren (seid ihr) aus unvergänglichem Samen (cf. 1. *Jo.* 3, 9) durch das Wort des lebendigen Gottes". s. A. Wikenhauser, *a. a.* O. S. 93.

[34] *Jo.* 1, 4; 5, 26: „Sicut enim Pater habet vitam in semetipso: ita dedit et Filio" (et similiter filiis gratiae in Filio naturae). cf. *Jo.* 6, 57) „habere vitam in semetipso", *Jo.* 5, 26; 1, 4. *Rom.* 9, 26; *Jo.* 4, 19: „Ego vivo et vos vivetis" (per me). „Filium suum unigenitum misit Deus" (Pater), „ut vivamus per eum" (1. *Jo.* 4, 9). „Vitam aeternam dedit Deus nobis et ipse vita in Filio eius est" (1. *Jo.* 5, 11).

[35] „Spiritu vivimus". (*Gal.* 5, 25.) vgl. J. E. Ménard, *L'interprétation patristique de Jean* 7, 38, *Rev. de l' Univ. d' Ottava*, 1955. cf. Jo. 14, 16. Der Paraklet bleibt für immer in den Seelen. Es handelt sich um ein dauerndes Bleiben; nicht bloß wie bei den Gnadengaben, die sozialer Natur sind, sondern um einen dauernden Aufenthalt. (mansio.) Auch hier gilt im Verhältnis das Axiom: Jedes Seiende ist um seiner Tätigkeit willen da. Darum wird der Hl. Geist nach dem Gesetz seines innergöttlichen Hervorgangs das Sohnesbild den Seelen auf Grund ihres natürlichen Sohnesebenbildes einprägen. Der Hl. Geist ruht auf den Kindern Gottes aus Gnade wie auf dem Sohne Gottes von Natur, indem er vom göttlichen Bestand des Sohnes und damit auch des Vaters nimmt (Jo. 16, 14) und uns damit ausstattet. Dieses Aufruhen bedeutet eine Inbesitznahme und einen Einzug in die Seele nach Maßgabe ihrer Teilhabe an der göttlichen Natur im Wege der Geburt aus Gott. Vgl. den Exkurs über den Hl. Geist: A. Wikenhauser; *a. a.* O. S. 267 ff.

[36] Gemäß der wortwörtlichen Bedeutung des griechischen Offenbarungsausdruckes nach Eph. 1, 5. „Er (der Vater) hat uns vorherbestimmt zur Einsetzung als wirkliche und wahre Söhne: ‚eis hyothesian' und damit zu Miterben seiner ewigen Erblassung mit eingesetzt durch Jesus Christus nach dem Ratschluß seines Willens zum Preis der Herrlichkeit (d. h. Macht) seiner Gnade, mit der Er uns in dem geliebten (Sohn) begnadet hat." Wir sind daher ‚filii in Filio'. „Nach dem Ratschluß des väterlichen Willens" sind wir durch das, was der Sohn von Natur ist: Sein in Selbstand ‚pros ton patera' (*Jo.* 1, 1) gegenüber dem Vater, nicht durch naturmäßige Abkunft, sondern im Wege eines Geschenkes Gottes durch analoge Teilnahme.

[37] Für den Menschen, der das Reich Gottes, bei Johannes und den Synoptikern das endzeitliche Heil „schauen", d. h. erfahren will, ist die Bedingung eine Neugeburt, da der Mensch, so wie er von Natur jetzt ist, vom Gottesreich oder dem endzeitlichen Heil ausgeschlossen ist. Diese neue Geburt „von oben her", d. h. von Gott her, bewirkt den Empfang (*Jo.* 1, 13) eines neuen Wesens, eben des Gottwesens. Die neue Geburt liegt in der ganz andern, der göttlichen Ordnung. Hervorgerufen wird diese Neugeburt durch den Geist Gottes, der den Menschen, wenn er aus dem Wasser als sichtbares Siegel emporsteigt, zum neuen göttlichen Leben erweckt.

Was geschieht, vollzieht sich im Namen des Gottessohnes in der Taufe unter dem Siegel des Wassers als dessen augenfälliges Zeichen. In dieses Wasser steigen wir ‚tot' hinein und ‚lebendig' in der Seinsweise des göttlichen Lebens heraus. Auf Grund des bezeichnenden Wassers (*Jo.* 7, 38), weil der Vorgang im Namen, nämlich im Zug des Personwesens Christi vor sich geht, muß das Ziel der Wiedergeburt jener Gotteskindschaftcharakter sein. Dieser stellt eine Teilhabe an der metaphysischen Sohnschaft auf dem Wege einer Beziehung dar zu derselben im Menschen, da das Personwesen selbst wesensgesetzlich nicht unmittelbar ist.

Die neue gottförmige Seinsweise hat mit der Eingliederung in Christus durch sein Siegel das Wasser (vgl. *Der Hirte Hermas* IX. 16, 2—4.), dem er selbst bei seiner Taufe jene spezifische Weihekraft gegeben hat, in Kraft des Sakramentes, an sich und ursprünglich den Charakter der Sohn- oder Kindschaft. Diese jenseitige göttliche Seinsweise heißt Geist im Gegensatz zur innerweltlich-naturgebundenen Seinsweise, vgl. A. Wikenhauser, *a. a.* O. S. 86. ff.

Die Wiedergeburt hat unsere Eingliederung in Christus zur unmittelbaren Folge. (vgl. A. Mitterer. O.M.Cap. *Der mystische Leib Christi.* Wien 1950.) Ausgestattet mit der neuen göttlichen Seinsweise steht der Mensch nicht mehr im Gegensatz zu Christus wie bisher in seiner „fleischlichen" innerweltlichgebundenen Seinsweise. Der Mensch in Christus bildet mit diesem eine mystische Selbstheit (vgl. Th. M. Käpeli. *Zur Lehre des hl. Thomas v. Aquin vom Corpus Christi mysticum.* Freib. Br. 1931.) Diese ist zwar keine weltlich-kategoriale Realität. Aber die Selbstheit des einen mystischen Leibes Christi, der mit dem himmlischen Christus ein- und derselbe ist, ist darum nicht

weniger wirklich, ja stellt eine metaontologisch-analoge Realität dar. Die eigentümliche göttliche Seinsweise, die durch die Gnade als deren Wesenswirkung begründet wird, ist der Seinsgrund einer artbestimmenden Beziehung zum Ich oder zur Selbstheit Christi.

Der Vollzug der Wiedergeburt aus dem Wasser, als Zeichen Christi, kommt im Namen Christi zustande (cf. *Mt.* 28, 19): ‚Im Namen' heißt nicht bloß im Auftrag, sondern auf Grund der den innergöttlichen Hervorgang in der Zeit fortsetzenden Sendung des Hl. Geistes als dessen „Stellvertreter", der vom göttlichen Sohnesbestand nimmt und gibt (Jo. 16, 14).

Die aus dem Hebräischen stammende Formel: ‚Im Namen Jesu' hat nicht bloß den Sinn eines kausalen, sondern auch finalen Bezugs: im Sinn einer seinsinnerlichen Hinordnung, ja Übereignung: Daher sagt Johannes: „In propria venit". (1, 11) „Auf jemandes Namen taufen", bedeutet: den Täufling Christo angeloben, übereignen, weihen". (Alois Stenzel. S.J. Die Taufe (1) Innsbruck 1958. S. 27.) Die Folge ist die Beziehung der Besitznahme durch Christus. Die Eingliederung in Christus bedeutet aber die Macht (Dynamis) Kinder Gottes zu werden. (Jo. 1, 12.) Der Getaufte ist ein Bild des menschgewordenen Gottessohnes (Mich. Schmaus, *Kathol. Dogmatik, III. 2. Die göttliche Gnade (5)* München 1956. S. 123 ff. cf. Rom. 8, 29)

[38] *S. Th.* 1—2, 110, 3: „Secundum acceptationem huiusmodi naturae" (scil. in ordine ad naturam divinam participatam, quae dieitur lumen gratiae) „dicimur regenerari in filios Dei". ib. ad 3: „Gratia reducitur ad primam speciem qualitatis" (ut habitus entititativus est habitudo quaedam, quae praesupponitur virtutibus infusis sicut earum principium et radix). (Vgl. *Grundlagen der menschlichen Handlung*. Deutsche Thomasausgabe 11. Bd. Salzburg 1940. S. 523; 449.)

[39] „Deus . . . convivificavit nos in Christo, cuius gratia salvi facti sumus", cf. S. Schiffini o. c. n. 12. Eph. 2, 5.

[40] *Jo.* 1, 16. cf. S. Schiffini *o. c.* n. 172, 271. sq.

[41] *S. Th.* 3. 8, 5. *De Veritate* 29, 5.

[42] Gal. 4, 4.: „Die Gnade der Kindschaft in uns hat etwas von der natürlichen Sohnschaft Christi selbst, von der sie getragen wird, weil wir Glieder des Sohnes sind. Weil wir nicht bloß Adoptivkinder, sondern Glieder des Sohnes von Natur sind, deshalb treten wir als solche auch wirklich mit in das persönliche Verhältnis ein, in welchem der Sohn Gottes zu seinem Vater steht, nicht durch ein bloß analoges Verhältnis, sondern durch ein und dasselbe Verhältnis, durch das er der Vater Jesu Christi ist . . . Wir sind daher ein Sohn des Vaters mit ihm und in ihm." (M. Scheeben, *Mysterien des Christentums* (3) Freib. Br. S. 330. f.)

[43] vgl. Schmaus, *ebd.* S. 148. f.

[44] Die Geisteinwohnung in uns bringt die Vereinigung mit dem Sohn und durch diesen mit dem Vater mit sich. (vgl. Scheeben, *ebd.* S. 161. Schmaus, *ebd.* S. 84.

[45] Das Antlitz Christi prägt sich aus im ‚Dinglichkeitswesen' der Gnade. „Er trägt das Bild des Himmlischen in sich". (1. *Cor.* 15, 49.) Nur die Taufe prägt die Bildzüge Christi als dessen vorgeweihtes Zeichen in unseren Seelen aus. (vgl. Schmaus, *ebd.* S. 127. f.)

„Unbeschadet der natürlichen Selbständigkeit des Gläubigen als Person wird (nach der Lehre des hl. Irenäus) die Person des Sohnes Gottes auf übernatürliche Weise die letzte Trägerin und Eigentümerin des Gläubigen als Person. Wir haben somit auch hier wiederum eine Unio hypostatica accidentalis vor uns, die den Gläubigen ausschließlicherweise mit dem göttlichen Wort verbindet. Dadurch weitet sich die Unio hypostatica Christi substantialis in realer, wenn auch analoger Art, indem sie sich auf die Gläubigen erstreckt". (J. Gächter, *Unsere Einheit mit Christus nach dem hl. Irenäus*, in *Zeitschrift für kathol. Theologie* 58 (1934) S. 503—532. cf. Irenäus Contra Haereses. 1, 19. 1; 5, 13; 2, 1—3; 14, 2; 6, 2.)

Das ist das eigentliche in früheren Zeiten in Gott verborgene Geheimnis, daß wir durch die Vereinigung mit der angenommenen menschlichen Natur Miteinverleibte (‚symphytoi') und Mitgefährten des Versprechens Gottes in Christus sind.

Diese Miteinverleibung (symphytosis) des Menschen in Christus stellt die Geburt Christi im Herzen des Menschen dar. Die Kirche als Braut gebiert aber stetsfort den vollkommenen Christus, indem sie ihn in den Getauften vergegenwärtigt.

Das ist das eigentliche neue Gotteskindschaftswesen in seiner Dinglichkeit, das zugleich unsere Geburt aus Gott zur Wesensfolge hat. Der im Herzen des Getauften fortgezeugte Christus senkt in jenem das göttliche Leben ein, das die gottförmige Existenzweise bewirkt. Subjekt jener Unio hypostatica accidentalis Christi ist also Christus, so daß der Mensch zum analog-theandrischen

Erscheinungsbild des Sohnes Gottes wird. Wir stehen demzufolge mit dem menschgewordenen Wort in einer ähnlichen Verbindung wie das Wort Gottes mit der angenommenen menschlichen Natur. In jener analog-theandrischen ‚Symphytose' des Menschen in Christus als Finis cuius gratia der göttlichen Kindesstattannahme (‚adoptio activa'), oder der Geburt Christi in unserem Herzen, wodurch wir Träger des Sohnesbildes werden, tritt der Gotteskindschaftscharakter als Apriori unserer Gnadengeburt aus Gott klar zutage. Das kann nicht anders sein, da die Existenzweise eine das Personsein letztlich abschließende Seinsart ist, wodurch es die Mitteilbarkeit ausschließt. Das gilt auch von unserer neuen analog-theandrischen Existenzweise als Folge unserer gnadenhaften Wiedergeburt.

[46] „Die Vergöttlichung", (nämlich die Teilnahme an der göttlichen Natur) „besteht darin, daß der Mensch vom Wesen Gottes durchglüht wird". (Schmaus, *ebd.* S. 134. f.) Wenn der Sohn Gottes Mensch wird, dann nur deshalb, um den Menschen zu vergöttlichen. (vgl. Scheeben, *a. a.* O. S. 326 f.) „Die Seele wird durch die Gnade des Hl. Geistes zu einer Art des Daseins und Lebens erhoben, die der Natur nach nur Gott eigentümlich ist". (Jos. Kleutgen, *a. a.* O. S. 102. S. 99.) Durch den Geist Christi werden wir in dessen Bild umgestaltet, wodurch die Seele in ihrer Art vollendet wird und sich von andern unterscheidet. Durch seinen Geist werden wir in das Bild Christi umgestaltet, so daß wir an der eigentümlichen Beschaffenheit der göttlichen Natur teilhaben und so vergöttlicht werden. Die göttliche Natur annehmen heißt in derselben vollendet werden, um sich so von der nichtgöttlichen zu unterscheiden. (cf. Oseach: „Lo — 'am". cf. *Eph* 3, 8—9.). Wir empfangen eine christologische Beschaffenheit in den Bildkomponenten. (vgl. J. Kleutgen, *a. a.* O. S. 114. f.)

[47] Der Hl Geist stellt im Menschen das Bild Christi her. (1. Cor. 3, 16; 6, 19.) Daher ist der uns innewohnende Geist der Geist Christi, der uns zu Christusangehörigen macht. (vgl. Schmaus, *ebd.* S. 77.)

[48] Die Christen bilden als Christusleibglieder, indem sie jenem Leib als Leibbestand zugehören, dessen Haupt er ist, in den Augen des himmlischen Vaters gleichsam eine Person als Glieder Christi. Das ist das Apriori der persongeschöpflichen Geburt aus Gott. Der Hl. Geist ist die personhafte Einverleibungskraft in Christus. (cf. *Gal.* 5, 28, 2 Cor. 13, 4.)

[49] Der Mensch als Christ ist der Träger zweier Sohnschaften, nämlich der natürlich-zeitlichen im Verhältnis zu seinen leiblichen Eltern und der übernatürlich-über- und endzeitlichen zum Vater im Himmel. Bei Christus beruht umgekehrt die zeitliche Kindschaft im Verhältnis zu Maria auf der ewigen zum Vater.

„Subiectum filiationis non est natura, sed solum persona." (*S. Th.* 3. 35, 5). Im begnadeten Menschen besteht nur eine Person wie in Christus. Jedoch finden sich in ihm zwei Sohnschaften auf Grund seiner beiden Geburten. Sieht man auf das Subjekt der Sohnschaft die Person, so findet sich bei uns nur eine geschaffene Person wie in Christus nur eine ewige Person. Daher findet sich in Christus als göttliche Person nur die eine ewige Sohnschaft. Wie liegen die Verhältnisse bei uns? Gott ist wirklicher Herr auf Grund der wirklichen Geschöpfbeziehung, durch die der Mensch seinem ganzen Selbstandsein von Gott als Schöpfer abhängig ist. Ähnlich ist der begnadete Mensch wirklich Sohn des Vaters im Himmel, Bruder Christi, Bild vom Bilde des Vaters auf Grund jener realen Kindschaftsbeziehung, die auf der Geburt aus Gott durch die Gnade beruht. Die ‚Abkunft', durch die wir vom ‚Geschlecht Gottes' (Act. 17, 28—29) sind, begründet ein Verwandtschaftsverhältnis und eine neue Gottangehörigkeit und zwar als Folge eines neuen Subjektivationsverhältnisses zu Gott.

Im begnadeten Menschen befinden sich zwei reale Relationen der Kindschaft auf Grund der zwei Geburten, nämlich „ex voluntate carnis" und „ex Deo" (*Jo.* 1, 13), die beide naturwirklich sind und das Personsein betreffen.

[50] „Filiatio maxime pertinet ad personam: est enim proprietas personalis". (*S. Th.* 3. 35, 5. cf. *S. Th.* 1. 32, 3; 40, 2. *Salamanticenses, n. III. P. S. Theol.* 42, 1 (24). 3. *Sent.* 8, 5.) Die Ursache der Kindschaft ist die Geburt; ihr Träger die Person, ihr Abschluß die Natur, die ja Prinzip der Tätigkeit ist. Mehrere Formen derselben Art können nicht zugleich in demselben Träger sein, wohl aber verschiedener Art: So ist der Vater Vater des Eingeborenen wie auch Erstgeborenen Sohnes Gottes von Natur und zugleich Vater der vielen ‚nachgeborenen' Brüder Christi aus Gnade auf Grund wirklicher Kindesstattannahme. Darum kommen ihm in seiner Person als Vater mehrere Vaterschaften zu, aber keineswegs derselben Art nach. Beide sind sachwirklich. Obgleich die gnadenvolle

Adoptivkindschaft im Vater nichts Neues setzt, hat diese doch ihr Realprinzip in der ewigen Vaterschaft auf Grund der naturhaften Zeugung. (cf. *Eph.* 3, 15; 4, 6.)
Dasselbe gilt für die metaphysische Prinzipsohnschaft des Sohnes Gottes als Personeigentümlichkeit und deren analoge Pluralität, die im Wege sachwirklicher Mitbeziehungen den Kindern Gottes im eingeborenen Sohne durch ihre Ursache, die Geburt aus Gott zuteil wird. Wie daher das Subjektsein der ewigen Kindschaft als Prinzipsein dem Sohne Gottes in Person zukommt, so muß auch in der Ordnung der Gnade analogerweise, auf Grund einer realen Korrelation, die akzidentelle Kindschaft unmittelbar die geschaffene Person zum Subjekt haben. Diese ist so Subjekt mehrerer Kindschaften, jedoch nicht derselben Art. Die Filiatio divina passiva als Apriori unserer Neugeburt aus Gott ist gebunden an deren Subjekt.
An den Terminus als Aposteriori unserer Neugeburt aus Gott, nämlich die daraus hervorgehende Teilnahme an der göttlichen Natur, ist die Deificatio der gerechten Seele gebunden.

[51] „Natura humana nullo modo potest esse subjectum filiationis, quia haec relatio (resp. correlatio) respicit personam", unterstreicht Thomas. (*S. Th.* 3. 35, 5. ad 1.)

[52] Die Natur ist um ihres Trägers willen da, nicht umgekehrt, wie es beim Verhältnis des Personwohles (bonum personae) zum Naturwohl (bonum naturae), das jenem dient, zur Gegebenheit kommt, deren Principium quo sie ist, um in einer anderen Person als principium quod in Selbstand weiter zu bestehen. Das Principium quo hat gleichsam Werkzeugcharakter.
Daher dient auch die im Principium quo rationale der Person durch das höchste Gottesgeschenk der Gnade und die dadurch mit der Weihe an Gott eintretende naturverwandtschaftliche Beschaffenheit (qualificatio) unmittelbar dem personalen Principium quod. Dieses ‚Vom-Geschlechte-Gottes-Sein' (Act. 17, 29) macht den spezifischen Dinglichkeitscharakter der Gnade ihrem Seinswesen nach aus, wodurch der Mensch im Prinzip schon aus seinem ‚In-der-Welt-Sein' herausgenommen ist. (vgl. Schmaus, *ebd.* S. 18, 94.)
„Das Personale ist der Grund des Dinghaften". Dieses göttliche Personalwesen ist letztlich auch der Grund für das persongeschöpfliche Apriori unserer Geburt aus Gott. Daran ist auch die Möglichkeit unserer Begegnung, ja Lebensgemeinschaft mit den göttlichen Personen selbst geknüpft. „Assimilatur autem homo splendori aeterni Filii per gratiae claritatem". (*S. Th.* 3. 23, 2 ad 3.)
So ist die Linie: Die dingliche Funktion der Gnade geht aus von der personalen Funktion als Vorbild (Exemplar) in Christus, wonach der Geist Christi durch sein Einheitsstiftungswesen eine Kontaktrelation im Menschen herstellt und dadurch zugleich diesen zum Bild des Sohnes (Exemplatum) neugestaltet; wodurch jener die Macht hat in die wirkliche Begegnung mit dem Sohn einzutreten. Denn dieser hat versichert: „Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt" (*Mt.* 28, 20).

[53] Natürlich handelt es sich nicht um „Mittel" im Sinn von Werkzeug. Vielmehr ist es das Mittel, das durch Wesensbestimmung auf das Ziel hingeordnet ist wie die individuelle Natur auf ihr Subjekt durch die Individuation. Dieses Subjekt ist in unserem Fall der mystische Christus, vielmehr das eigentümliche personale Sein des mystischen Christus. Denn die schenkungsmäßige gottförmige Kindschaft steht in einem transzendentalen Verhältnis zur naturhaften und personhaften, zumal diese das Prinzip ersterer ist. Der göttliche schenkungsmäßige Kindschaftscharakter stellt in seiner bestimmten persongeschöpflichen Vereinzelung oder Individuation eine Inthronisation der transzendenten metaphysischen Sohnschaft dar, durch die transzendentale und prädikamentale Beziehung zu jener Christi im Menschen. Christus ist ja nicht bloß Ur-, Vorbild und Ideal des gnadenmäßigen persongeschöpflichen Abbildes, sondern auch das Prinzip, aus dem jenes hervorgeht (principiatum). Nun ist aber durch unsere Geburt aus Gott das Mittel und der Weg dazu durch unsere göttliche Naturgemeinschaft, das Ziel, die Adoptivkindschaft, die den Menschen zum Christusbild gestaltet und umgestaltet, jener durch die persongeschöpfliche Individuation immanent und präsent. Das Apriori und Aposteriori bestehen nur in einem transzendentalen, nicht dagegen prädikamentalen Hinordnungsverhältnis, wodurch beide wie Ziel und Mittel einander fordern und einschließen. Sie verhalten sich als metaontologische Bestimmungselemente ein und derselben Gnadenrealität. Trotz des modalen Unterschiedes sind beide übernatürlichen Seinscharaktere in der christologischen Seinsordnung der Gnade niemals geschieden.
Durch die verschiedenen persongeschöpflichen Individuationen des Gotteskindschaftswesens findet die Menschwerdung des Sohnes Gottes eine analoge Fortsetzung: „Dessen Sohnschaft (nämlich Christi) erweitert sich ... zur Sohnschaft ungezählter angenommener Kinder, welche in analoger

Weise an der ewigen Sohnschaft des einen geschenkhalber Anteil erhalten". (Schmaus, *ebd.* S. 152.)

[54] cf. *Ordo missae.* Mischungsritus. Vgl. A. J. Jungmann, *Missarum Solemnia II* (4) Freib./Br. 1958. S. 48 ff., 79 ff.

[55] „Aufgenommen in seinen mystischen Leib sind wir ‚in Christus' . . . und nehmen an seiner wahren Sohnschaft dem Vater gegenüber Anteil . . . Auf Grund unserer Verbindung mit ihm liebt der Vater ‚in Christus' auch uns und liebt in uns Christus." *(Regensburger Neues Testament* 7, 2 K. Staab, *Die Pastoralbriefe,* (3) Regensburg 1959 S. 122. Vgl. Schmaus, *ebd.* S. 149 ff.)

[56] Über das Ursächlichkeitswesen des Zieles vgl. Th. Steinbüchel, *Der Zweckgedanke nach Thomas von Aquin, in Münster. Beitr.* 11, 1. Paderborn 1912.

[57] *Gal.* 4, 1—7.

[58] *S. Th.* 3. 8, 5 ad 3: „Quamvis personalis gratia potest quodammodo dici gratia unionis (ereatae), prout facit congruitatem quandam ad unionem (increatam)." Die Seinswirkung der Gnade ist also eine nicht bloß ethische sondern ontologische, exakter metaontologische Einheitsbegründung in, nach, mit und durch Christus.

[59] Vgl. Kuhhaupt H., *Die Formalursache der Gotteskindschaft,* Münster 1940.

[60] Bei Verwendung der Präposition ‚le' im Hebräischen in Gen. 1, 26 und 9, 6 für den Begriff „ad imaginem" ließe sich dieser im dynamischen Sinne verstehen. Aber die beiden Präpositionen ‚be' und ‚ke' haben nur statische Bedeutung. Daher weisen die synonymen Offenbarungsausdrücke ‚bezalmenu' und ‚kidemutenu' auf die Grundlegung einer klar umrissenen Bildgestaltung im Menschen hin. Damit ist wenigstens eingeschlossenermaßen die Hinordnung des naturmäßigen und erst recht dann in der schenkungsmäßigen Erhöhung durch die Gnade als Spiegelung des ewigen Gottessohnesbildes auf dieses gegeben. Die Ausdrücke ‚Demut' und ‚Zaelaem' sind gleichbedeutend, wie Gen. 1, 27 beweist, wo bei Ausführung des göttlichen Entschlusses nur noch vom ‚Bilde' die Rede ist.
Der geschenkhalber dem Menschen zuteilgewordene Gotteskindschaftscharakter ermöglicht einen Selbstüberstieg und Einstieg des Menschen in die Lebensgemeinschaft mit Gott. Dies stellt als Heilsgut das kostbarste Geschenk Gottes für uns überhaupt dar. Dieses bedeutet durch Seinserhöhung und -adelung durch die Gleichgestaltung mit dem ewigen Sohnesbild die Versetzung des Menschen in eine ganz göttliche Existenzweise. (Vgl. Wikenhauser, *ebd.* S. 46.) Diese göttliche Mitteilung eines neuen gottförmigen Lebensgrundes stellt die tiefste Erfüllung der menschlichen Natur dar. (Vgl. Schmaus, *ebd.* S. 159 ff.)
Diese Seins- und Wertbeheimatung des ganzen Menschen in Gott prägt sich aus in Gott wohlgefälligen heiligen Werken. „Zwischen dem Sein und Tun des durch die göttliche Liebe geprägten Menschen besteht ein Entsprechungsverhältnis." (Schmaus, *ebd.* S. 195.) Daher sagt der hl. Augustinus: „Liebe und tue, was du willst." (*In epist. Joan.* 7.)

[61] *Col.* 1, 24. (Vgl. Jak. Kremer, *Was dem Leiden Christi noch mangelt,* in *Bonner Bibl. Beitr.* 12. XXII, 1956. S. 207.)

[62] „Clarificatus sum in eis" (*Jo.* 17, 10), nämlich nach dem persongeschöpflichen Maß des Anteils an der Einheit zwischen Vater und Sohn. Damit wird das Gotteseigentum im Menschen vertieft. (Vgl. Wikenhauser, *ebd.* S. 306; 309 f.)

[63] Der mystische und hypostatische Christus sind nur einer. Was in den Gliedern des mystischen Christus hervortritt, bedeutet einzelpersönliche Ausfaltung der Seinsmächtigkeit und Vollkommenheiten des Hauptes: Dieses überragt die Glieder der Stellung, Vollkommenheit und Kraft nach (cf. *S. Th.* 3. 8, 1). Daher sieht der Vater die Erlösten wie eine einzige Person an.

[64] Die Formel „Christus in uns" bedeutet . . . soviel, wie unser Insein in Christus. (*S. Th.* 3. 69, 5.) „An Stelle der (innerweltlich gebundenen) Adamsexistenz tritt die Christusexistenz, jene Daseinsform nämlich, welche Christus in der Auferstehung empfangen hat." (Schmaus, *ebd.* S. 44 ff.)

[65] *S. Th.* 3. 63, 5—6. Schmaus, *ebd.* S. 79 f.

[66] Schmaus, *ebd.* S. 242—247.

[67] *Eph.* 4, 7. *Col.* 1, 18. *S. Th.* 3. 8, 3.

[68] *Rom.* 8, 29: „Nam quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratibus."

[69] „Eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus." (*S. Th.* 3, 7, 13 ad 1.)

[70] cf. Johannes a Sancto Thoma, *Curs. Theol.,* Paris 1885. VI. q. 54, 13, 1 nr. 11 sqq.

[71] „Non ad mensuram dabit Spiritum." *Jo.* 3, 34. (Vgl. Wikenhauser, *ebd.* S. 101.)

[72] Die Kindes-Statt-Annahme betrifft die ganze Dreifaltigkeit, jedoch unterschiedlich, entsprechend des göttlichen Naturbesitzes der einzelnen göttlichen Personen. Der Hl. Geist ist der Geist der Kindes-Statt-Annahme (cf. *S. Th.* 3. 23, 3; 32, 1).

[73] Die Bedingung der Möglichkeit unserer Teilnahme an der ewigen Sohnschaft ist der Hervorgang des Hl. Geistes. Vater und Sohn dehnen ihre Liebe auf den Menschen aus, womit sie den Hl. Geist hauchen. Dieser stellt das Einheitsband ihrer gegenseitigen Liebe dar, das beide als Personen verbindet. Der Hl. Geist als erste vollkommenste innerste Frucht der sich selbst mitteilenden göttlichen Liebe ist Prinzip aller übrigen Früchte. (Vgl. Scheeben, *Mysterien*, S. 127 f.)

[74] „Omnes enim vos unum estis in Christo Jesu. Omnia nobis donavit in ipso." (*Gal.* 3, 28. *S. Th.* I, 37. 1, 2.)

[75] Scheeben, *a. a.* O. S. 200 f.

[76] 2. *Cor.* 4, 6. Diese Lichthaftigkeit Christi kommt auf dreifache Weise zustande: 1) als Spiegelbild. 2) als Licht. 3) Kleid. (Schmaus, *ebd.* 127 ff.)

[77] *Gal.* 3, 26—27. „Quoniam estis filii, misit Deus (Pater) Spiritum Filii sui in corda vestra." (*Gal.* 4, 6.) „Omnes enim filii Dei estis . . . in Christo Jesu", id est in Filio suo. (*ib.* 28.)

[78] cf. *S. Th.* 1. 29, 1. *De Potentia* 9, 2. D. Feuling, *Hauptfragen der Metaphysik*, Heidelberg 1949. S. 146 ff. Vgl. Ed. Stein, *Endliches und ewiges Sein*, Freiburg/Br. 1950. S. 330 ff. Die unterscheidende Eigenschaft der Person ist eine Würde: „Persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente". (*S. Th.* 1. 29, 3. [2]). Die Personwürde kommt ebenso der geschaffenen wie ungeschaffenen Person zu. Diese analoge Spannweite des Personbegriffes, die auf einer Würde als unterscheidender Eigenschaft beruht, bedeutet auch Aufgeschlossenheit der Person für verschiedene Existenzweisen und -stufen und damit auch die Erhöhungsmöglichkeit der Personwürde durch einen schenkungsweisen Eingriff Gottes. Dieses wirkt sich auf das Maß der Selbstgehörigkeit, Selbstverfügbarkeit der Person über ihre Bestände aus. So besteht zwischen der rein natürlichen und gotteskindschaftlichen Personwürde sicher ein Unterschied etwa über die Ausprägung und Reinheit der Selbstgehörigkeit und Selbständigkeit durch die Seinsverwirklichungskraft der Gnade. (Vgl. Ed. Stein, *a. a.* O., S. 328—349.)

Das Personsein ist seinem Wesen nach die vollkommenste Einheit, die es gibt. Diese ist unzertrennbar. Auch durch die Trennung von Leib und Seele, woraus sich die Einheit unserer von der Person getragenen Natur zusammensetzt, wird das personale Sein nicht in seinem Ansichsein getrennt. Das Personsein bleibt dann zurück in der Seele. Allein nach dem Tode vermag die Person nicht mehr ihre ganze im Sein vollendende und tragende Wirkung auszuüben. Daraus geht hervor, daß die Wesenswirkung des Personseins durch die Trennung von Leib und Seele eine Einschränkung erfährt. Daraus folgt aber, daß auch die Person in ihrem Seinswesen, abgesehen von der Natur, was den Vollzug ihrer im Sein vollendenden und tragenden Wirkung berührt, veränderlich ist. Daher vermag auch das personale Selbstandsein, auf Grund seiner eigentümlichen Geschöpfgefügigkeit, durch die Ausstattung mit dem personalen Gotteskindschaftscharakter eine übernatürliche Erhöhung, Festigung und Adelung seiner Selbstgehörigkeit und vollendenden und tragenden Wirkung zu erfahren. (Vgl. *Die Menschwerdung Christi, Deutsche Thomasausgabe*, Bd. 25, Salzburg 1934. S. 391.)

[79] *De Veritate*, 8, 12. (4). Ed. Stein, *a. a.* O. S. 367 ff.

[80] *S. Th.* 3. 2, 8. Als Tätigkeit im Vollzug (in actu exercito) geht aus jeder Annahme wirkursächlich, entsprechend ihrer Zielsetzung (terminus ad quem), eine Einheitsbeziehung hervor. So zielt es jede Annahme auf Einigung und Einheit ab. Aber deshalb bedeutet Einigung von sich aus noch nicht Annahme. (Zum Verhältnis von Annahme und Einigung [vgl. *Deutsche Thomas-Ausgabe, ebd.* S. 390. (37)]. cf. *S. Th.* 3. 3. 1. [1].)

[81] Durch das geschenkhalber von Gott in uns keimhaft eingesenkte „neue Leben", das im Worte von Ewigkeit her war (*Jo.* 5, 26; 1, 4), ist der Mensch durch seine Teilhabe an der Gotteskindschaftwürde als Sohnesbildträger Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens. (Vgl. *Deutsche Thomasausgabe, ebd.* S. 417, 92.)

[82] Unsere Natur erfährt als principium quo patiendi et agendi im Wege einer verhältnisgleichen Anpassung und Teilnahme an der göttlichen Natur eine gottförmige Erhöhung ihrer Wirkungsmächtigkeit. Das ist die Vergöttlichung, und zwar nicht bloß unmittelbar der Einzelnatur, sondern auch der sie tragenden Person, nämlich durch die dadurch berührte und in Mitleidenschaft gezogene vollendende und tragende Wesenswirkung des Personseins. Das unmittelbare Subjekt der Vergöttlichung ist also die Natur, das mittelbare aber durch die ihre sie bestimmende

Wirkung der Subjektivation die Person. Diese ist hinsichtlich der Modifikationsfähigkeit im Sinn der Einschränkung (retractio) und Erweiterung ihrer Subjektivationsfunktion veränderlich.

[83] Von der Geburt oder Wiedergeburt aus Gott her ist die Natur Subjekt hinsichtlich ihrer empfangenen neuen vergöttlichenden Existenzweise oder Seinsmodifikation, Ausgangspunkt, Abschluß und Ziel und insofern auch Subjekt unserer Teilnahme an der göttlichen Natur. Die Person ist in ihrer die Selbständigkeit und Selbstgehörigkeit bestimmenden Funktion Subjekt, das in der neuen gotteskindschaftlichen Existenzart besteht. (Zur Vergöttlichung: vgl. Schmaus, *ebd.* S. 134.) Während die Vergöttlichung die Erhöhung und den Überstieg der tragenden Wirkung der Person bedeutet, stellt sie für die Natur durch die Seinsmächtigkeit der Teilnahme an der über sie hinausliegenden göttlichen Natur deren Wirkungsmacht dar. Die Vollendung unserer Natur in Christus durch Erweiterung ihrer Wirkungsmächtigkeit zieht notwendig die Selbstgehörigkeits- und Selbstandsfunktion der Person in Mitleidenschaft: Es herrscht da eine Entsprechung.

[84] 2. Cor. 4, 6. 1. Cor. 15, 22. Schmaus, *ebd.* S. 36 f. 38 f. 43: „Christus in uns bedeutet . . . so viel wie unser Insein in Christus".

[85] Schmaus, *ebd.* S. 76 ff. 152. Die lebendigen Glieder Christi bilden mit, in und aus ihm eine mystische Person. Infolge dieser engen Verbundenheit erblickt der Vater im Gerechten auf Christus Getauften seinen eigenen geliebten Sohn: „Gratificavit nos in dilecto Filio suo". *Eph.* 1, 3. cf. *Jo.* 17, 26: „ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis".

[86] cf. *Rom.* 8, 9: „Si quis Spiritum Christi non habet, hic non est eius". „Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei": Denn „operari sequitur esse". (Vgl. Schmaus, *ebd.* S. 71 f. 82 f.)

[87] 1. Petr. 4, 11. cf. Phil. 4, 19—20.

[88] Col. 1, 18. Röm. 8, 29.

[89] „Der Begnadete allein", sagt M. Schmaus, *ebd.* S. 127, „ist ein Bild Christi" (*Gal.* 4, 19). Der Sohn ist aber das Ebenbild des Vaters (2. *Cor.* 4, 4. *Col.* 1, 15). Folglich ist der Christ Imago de Imagine und wie Christus, im Maß seiner Gleichgestaltung mit ihm, auch dem Vater im Himmel gleichgestaltet (2. *Cor.* 3, 18) und damit analoges Mitebenbild des Vaters in und mit Christus auf Grund des christusförmigen Gepräges jenes übernatürlichen Gottesbildes in uns.

[90] Lex orandi est lex credendi: So kommt im liturgischen Kult des Hl. Geistes dessen Einheitswirken mit Gott wie in Gott zum Ausdruck und zwar in der liturgischen Formel: ‚In unitate Spiritus Sancti'. Wie der Hl. Geist das Band der Dreiheit ist, indem er das Einheitsband der göttlichen Personen als Personen stiftet, ist er auch bei der mystischen Leibbildung Christi durch die Wiedergeburt der Gotteskinder Prinzip der Einigung. (Vgl. J. Pascher, *Eucharistia*, Münster 1953. S. 328 f.)

[91] cf. *S. Th.* 3. 8, 5 (3): Der Zusammenhang ist dieser: „Gratia personalis facit congruitatem quandam ad unionem": Unter diesem Gesichtspunkt kann die geschaffene Gnade gratia unionis heißen, auf Grund ihrer Übereinstimmung mit der ungeschaffenen Gratia unionis, die jene erst in Christus hervorruft. Daher sagt Thomas: „Gratia habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis est effectus quidem consequens unionem". (*S. Th.* 3. 6, 6. c. cf. *Jo.* 1, 14.) Andererseits: „Eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus". (*S. Th.* 3. 7, 13 [2].) Darum: „Assimilatur autem homo splendori acterni Filii („qui est figura substantiae Patris", 2. Petr. 1, 4) per gratiae claritatem". (*S. Th.* 3. 23, 3. [3].)

Diese Assimilatio oder coaptatio stellt im Wege der Assumptio eine Unio dar, die durch den Hl. Geist zustandekommt, weil sein Verhältnis zur göttlichen Natur das ist, daß er in seinem Personwesen Vater und Sohn als Personen verbindet.

Nun lesen wir: „Pater „voluntarie" (amore notionali fertili per nexum Spiritus Sancti) „genuit nos" (spirituali regeneratione gratuita, non naturali) „Verbo veritatis" (suae). Auf Grund seines Verhältnisses zur göttlichen Natur ist das Zeugen Eigentümlichkeit des Vaters: Nun ist der Begriff der Zeugung dieser: „Generatio est origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem naturae".

Die Gratia unionis increata ist die Person des göttlichen Wortes selbst. Die persönliche geschaffene Gnade ist in Christus wie in den Christen die gleiche nach Jo 1, 16. Folglich muß das durch die Generatio Patris Verbo veritatis suae, in unserem Fall durch die Wiedergeburt in der Einheit des Hl. Geistes, oder durch das personale Verhältnis desselben zur göttlichen Natur, als Band zwischen Vater und Sohn als Personen entstehende neue personale gotteskindschaftliche Selbstandwesen des Menschen im Worte, in Verbo virtutis suae, als Subjekt der Wiedergeburt, die apriorische Formalwirkung unserer Geburt aus Gott sein, die similitudo naturae jedoch als Abschluß jener durch

die erfahrene Vergöttlichung, infolge der Teilnahme an der göttlichen Natur des Sohnes die aposteriorische Formalwirkung sein. Beide, das Apriori und Aposteriori, begründen zusammen die Filiatio adoptiva passiva participata in ihrer Ganzheit.

[92] *S. Th.* 3. 24, 4: Beide zusammen, also die apriorische und aposteriorische Formalwirkung der Generatio nostra Verbo ‚veritatis', ‚vitae' et ‚virtutis' bilden eine analoge Fortsetzung und Repräsentation der Filiatio naturalis. Die Person des Sohnes Gottes wird, unbeschadet der persongeschöpflichen Selbständigkeit der Gläubigen, in denen sich der mystische Christus einen Leib bildet, Subjekt und Eigentümerin der Person des Menschen. Damit erstreckt sich die hypostatische Einigung real — analog auf die Gläubigen im Wege einer mystischen hypostatischen Einigung. (Vgl. Gächter, *a. a. O.*, S. 503—532.) Wir sind gerade dank jener analogen hypostatischen Union als Miteinverleibte in Christus dessen Mitgefährten und Miterben (*Rom.* 6, 5).

[93] „Subjectum filiationis ... est ... solum persona ... quia haec relatio (filiationis) directe respicit personam." (*S. Th.* 3, 35, 5.) Bei der ewigen Sohnschaft wird auf Grund einer zeitlichen Beziehung, in Abhängigkeit von der Mutter, die zeitliche Sohnschaft mitverstanden. Ähnlich begründet unsere gnadenhafte Kindschaft, auf Grund unserer Wiedergeburt eine zeitliche Mitkindschaftsbeziehung zum Sohne als Erstgeborenen unter vielen ‚nachgeborenen' Brüdern. Wie daher Christus wirklicher Sohn Mariens war, ist er in Wahrheit unser Bruder.

[94] *S. Th.* 3. 35, 1.

[95] Vgl. K. Adams, *Christus unser Bruder*, (2) Regensburg. 1933. S. 117 ff. *Hebr.* 2, 11. sq.

[96] cf. *S. Th.* 1. 93, 5.

[97] cf. S. Schiffini, *o. c.* n. 180 sqq.

[98] cf. *Col.* 3, 10. v. Tit. 3, 5—6. 2. *Cor.* 4, 16: „Noster homo, qui intus est, renovatur de die in diem".

[99] cf. *Eph.* 2, 10: „Ipsius enim sumus factura, creati in Christo Jesu" ... *ib.* 19: „Estis cives sanctorum et domestici Dei".

[100] *Eph.* 4, 15. sq.

[101] *Act.* 17, 28.

[102] Unsere gottförmige Vervollkommnung durch die Gnade, die unsere Lebensgemeinschaft mit Gott in Christus begründet, kann unmöglich in der Ordnung der reinen Wirkursächlichkeit sich erschöpfen. Andernfalls zerränne der neuen gottförmigen Vollkommenheit ihre eigentliche göttliche Transzendenz. Das Wesen unserer Vergöttlichung besteht daher in einer verhältnisgleichen außerwesentlichen Mitanpassung an die personhafte Einigung in Christus. (Unio hypostatica substantialis.) Obwohl die Gnade eine gottförmige Seinserhöhung im Sinne einer Naturverwandtschaft mit den göttlichen Personen in uns begründet, beläßt sie gleichwohl unseren Naturbeständen den menschlichen Seinscharakter.

Die Vergöttlichung als aposteriorische Wesenswirkung der Kindschaftsgnade weist aber eine doppelte Teilsicht auf: nämlich nach der Seite der Immanenz durch die Erhöhung der Existenzweise der menschlichen Natur ohne Änderung ihres Soseins, ferner nach der Seite der Transzendenz durch unmittelbare Versetzung in das Lichtreich des verklärten Christus und die Verleihung des Anteils am Lose der Heiligen im Licht im Zusammenhang mit unserer Erhebung zur Gotteskindschaftswürde als apriorische Wesenswirkung der Gnade. Dieser geheimnisvolle Selbstüberstieg des durch die Gnade zu einer gottförmigen Existenzweise erhobenen Menschen bedeutet nicht weniger als die Grundlegung einer himmlischen Mitinthronisation des Christen mit derjenigen Christi. Diese Wahrheit bezeugt ausdrücklich Paulus (cf. *Eph.* 1, 20; 2, 4—6. Vgl. auch Schmaus, *a. a. O.*, S. 46).

Jener Transzendenzcharakter unserer Gotteskindschaft aus Gnade zeigt sich in deren eigentümlicher Eigengesetzlichkeit. Das ausgezeichnete Merkmal der natürlichen Personwürde besteht in der Eigengesetzlichkeit und Selbstbestimmungsmächtigkeit (esse sui iuris) der Person. Auf Grund seines neuen gotteskindschaftlichen Charakters ist der Mensch in mannigfacher Weise transzendental auf Christus bezogen und untersteht, ganz Eigentum Christi geworden, kraft göttlicher Rechtsbindung, durch den Hl. Geist als Pfand dessen Gerechtsame. Wie die natürliche Personwürde in der freien Selbstgehörigkeit besteht, so die gotteskindschaftliche in der Christusangehörigkeit, deren Eigengesetzlichkeit von der personbildenden Einigung bestimmt wird. Auf Grund der gottförmigen Seinserhöhung ist aber die Selbstgehörigkeit des Menschen um so vollkommener, je höher das Maß seiner Christusgehörigkeit ist. Daher sagt ein Seneca mit Recht: „Gott dienen ist Freiheit". Das Gotteskindschaftswesen als Personcharakter begründet also in uns, und zwar kraft göttlichen Rechtes, eine

reale Gerechtsame Christi (esse iuris Christi), im Gegensatz zur ‚Eigengerechtsame' der natürlichen Personwürde. (Cf. *1. Cor.* 3, 23: „Vos autem Christi, Christus autem Dei".)

Die Gnade als gottförmiges Seinswesen umspannt in ihrem Teilhabecharakter eine verschiedenartige ‚Gemeinschaft': Koinonia. (Vgl. H. Seesmann, *Der Begriff der Koinonia im Neuen Testament*, Gießen 1933.)

1. Die göttliche An-Kindes-Statt-Annahme durch den Vater, vermittels des Einheitsstiftungswesens des Hl. Geistes ‚in unitate Spiritus Sancti' (vgl. J. Pascher, *a. a. O.*, S. 176 f.), verbindet die Person mit der Person, begründet also auf mannigfache Weise unsere Gemeinschaft mit dem ewigen Sohn durch den neuen gotteskindschaftlichen Personcharakter als Apriori der Wesenwirkung der Gnade.

2. Die Teilhabe an der göttlichen Natur als Aposteriori der Wesenswirkung der Gnade ist der Grund dafür, daß wir vom ‚Geschlechte Gottes' sind (*Act.* 17, 29) und in die Gemeinschaft mit den göttlichen Personen aufgenommen werden. Aus all diesen Formen der ‚Koinonia' leuchtet auf, was das ewige Leben ist: Einbeziehung und Überstieg des Menschen ins innergöttliche Leben. (Cf. E. Mersch, *La Théologie du Corps mystique. Tome II. La Trinité dans le Christ*, Paris 1946, p. 165—180.)

103 Nach dem Credo ist das göttliche Wort ‚Lumen de lumine', „quod illuminat omnem hominem venientem (oder veniens?) in hunc mundum". (*Jo.* 1, 9. Vgl. Wikenhauser, *ebd.* S. 44 f.) Das dem göttlichen Wort eigne Leben ist für den Menschen schlechthin das allein wahrhaftige, nämlich echte Licht, dem diese Bezeichnung auf Grund seines göttlichen Personwesens nach der ganzen bezeichneten Inhaltsmächtigkeit zukommt. (*Jo.* 1, 4.) „Das fleischgewordene ‚Wort' . . . und nur dieses ist für den Menschen der Bringer des Lichtes, d. h. der göttlichen Offenbarung, die ihm die richtige Gottes- und Selbsterkenntnis schenkt" (*ebd.* S. 45). Jeder, der im Lichte ist, empfängt diese Erleuchtung unmittelbar vom göttlichen Wort. Dank dieser unmittelbaren Erleuchtung aus dem göttlichen Wort hat unser Geist teil am ewigen Erkenntnisleben des dreipersönlichen Gottes. Diese im bestimmten Sinn unmittelbare Teilnahme am Selbstverständnis Gottes durch das eingegossene Glaubenslicht ermöglicht zugleich auch infolge einer neuen Art Sichtigkeit, die eine neue Geltungsbeziehung aller Dinge zum göttlichen Wort begründet, ein neues, ganz anderes Selbstverständnis des Menschen in Gott. Der Grund für jene gleichsam ‚wortschaftliche' Geltungsbeziehung ist aber die unmittelbare Teilnahme unseres Geisteslebens am Lichte der personbildenden göttlichen Weisheit. (Sapientia genita.) So sind an sich rein natürliche Wissensbestände in der Summa Theologica Sancti Thomae, etwa über die Seele, dank jener neuen Sichtigkeit, auf Grund des Glaubenslichtes, aus dem göttlichen Wort (motivum formale sciendi) echte Mitwissenswerte und Spiegelungen desselben. (Cf. F. R. Billuart, *Cursus Theologiae*, Paris 1839. *tom.* 1. Diss. prooem. a. 5. ad *S. Th.* I. 1, 7. p. 12.) „Ohne ihn (Christus) wissen wir weder, was unser Leben, noch was unser Tod, noch was Gott ist, noch was wir selbst sind." (Bl. Pascal. *Fragm.* 548. Vgl. 549.)

104 Auf dem gotteskindschaftlichen Sein beruht die Möglichkeit unserer seiner ebenbürtigen, bei ihm geltenden, sogar seine Gegenliebe verbürgenden Liebe zu Gott, dank nämlich dieser unser Naturvermögen übersteigenden Liebe nach dem bestimmenden Gegenstand der Gott selbst eignen Liebe! Der Beweggrund der Liebe Gottes ist aber die reine Gutheit seines Gotteswesens als Inbegriff alles Guten auf Grund seiner unendlichen Wertfülle. Darum sagt der Herr: „Quid me dicis bonum? Nemo bonus, nisi unus Deus". (*Marc.* 10, 18.) Der göttliche Grund der Möglichkeit dazu ist wie gesagt vom Sein her unsere Erhebung zur göttlichen Kindschaftswürde im Sohne: Pater enim „propter nimiam caritatem, qua dilexit nos (equidem prius) . . . gratificavit nos in dilecto Filio suo". (*Eph.* 2, 4 et 1, 5; cf. *Jerem.* 31, 3.) Die übernatürliche Liebe ist ohne Einschränkung der höchste Personwert. (Cf. *1. Cor.* 13.) Nach *1. Jo.* 4, 10 kommt im Gefolge der aller menschlichen schlechthin vorausgehenden Liebe Gottes zum Menschen in der Taufe die Begründung des neuen ‚himmlischen Menschen' im Sohne Gottes zustande. (Vgl. Joh. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, (2) Regensburg 1951. S. 195 f.)

Dabei erfahren aber die dem Menschen eignen Naturbestände wie die Freiheit keine Beeinträchtigung, sondern vielmehr eine Seinserhöhung und werden im Prinzip ihrem gottbestimmten Wesensgesetz zurückgewonnen: „Cum magna REVERENTIA disponis nos". (*Sap.* 12, 18.)

Die Liebe der Freundschaft stellt ihrem Wesen nach den unmittelbaren Kontakt von Person zu Person her, schafft in der Freundschaft vor allem, durch Beseitigung der trennenden Zwischenräume, eine gegenseitige Transparenz der sonst nach außen hin verschlossenen Personwelt und bewirkt da-

durch einen Austausch der persönlichen Wesenswerte. Cf. Platon, *Symposion* 211 c. 212 b. s. a. unsere Arbeit: „Das Wesen der Liebe", Immensee 1943. S. 112.
In der Ordnung der Gnade aber begründet der Freundschaft Gottes im Menschen den ewigen Heilscharakter. (Cf. Augustinus, *In Johannem.* tract. 96, 4.) Durch die Liebe wird nämlich das geliebte Gut, in unserem Fall das Höchste Gut Gottes selbst, zum Form- und Einheitsgesetz der auserwählten Seele. (Cf. 3. *Sent.* 27, 1, a. 1.) Die Gottesgeburt des Menschen, durch die unsere Teilnahme an der ewigen Sohnschaft zustande kommt, ist die Wesenswirkung der höchsten Liebe Gottes zur Seele. (Cf. *S. Th.* 3. 23, 2 [2—3].) Die Wesensfolge aber dieser persongeschöpflichen Kindschaftsteilnahme ist die Selbstverlautbarung des göttlichen Wortes, das durch das vom Formgesetz der göttlichen Liebe getragene Glaubenslicht (fides caritate formata) in uns wohnt. (Cf. *Gal.* 5, 6. *Eph.* 3, 17.) Jene Wahrheit bestätigt der Herr selbst: „Qui autem diligit me . . . et ego diligam eum et ‚manifestabo' ei meipsum". (Jo. 14, 21. Cf. *S. Th. I.* 43, 3. c. Vgl. auch Hessen, *a. a. O.* S. 130—137.)

[105] 2. *Cor.* 4, 18.

[100] *Ps.* 82 (81), 6.

Erlebnis der Gehirnwäsche*)

Taufe im Namen des Atheismus

P. Ludwig M. Heitfeld S.D.S., Passau

Es gibt historische Ereignisse, die über Jahrzehnte hin wirken. Diese Wirkungen können sehr augenfällig sein und machen sich in ihrer Tragweite erst lange Zeit, nachdem sie ausgelöst wurden, bemerkbar; auch wenn es sich nicht um Schlachten, um Siege oder Niederlagen in einem entscheidenden Krieg handelt.

Die Wirkungen eines solchen konkreten historischen Vorgangs wollen wir nun untersuchen. Wir begegnen dabei einer kommunistischen Strategie, die einmalig in der Geschichte der Menschheit ist, insofern sie es auf die elementarste Freiheit des Menschen abgesehen hat. Die Kampffront war und ist in die Innenwelt des menschlichen Geistes verlegt. Es geht um den Menschen selbst, um sein Innerstes, Tiefstes, Heiligstes: um seine Seele. Es geht um die menschliche Person in ihrem einmaligen, unveräußerlichen Wert, um das geschöpfliche Bild des unendlichen Gottes. Es geht darum, von der ganzen Persönlichkeit des Menschen Besitz zu ergreifen. Und die Taktik dazu heißt „Gehirnwäsche".

---

*Literatur:

Sargant William, *Der Kampf um die Seele. Eine Physiologie der Konversionen*, München 1958.
Salomonson Anna, *Gehirnwäsche, in: Hochland*, 51. Jahrgang, Oktober 1958.
Dries van Coillie, *Der begeisterte Selbstmord. Im Gefängnis unter Mao Tse-tung*, Donauwörth, vierte Auflage, o. J.
Monsterleet Jean, *Chinas Märtyrer sprechen*. Wien und München 1955.
Derselbe, *Wird der Gelbe Mann rot? Politik, Wirtschaft und Gesellschaft im kommunistischen China*. Freiburg 1956.
Stierli-Dufay Francois, *Gesetz und Taktik des kommunistischen Kirchenkampfes. China als Modell*. Deutsche Bearbeitung von Josef Stierli, Frankfurt am Main 1956.
Galter Alberto, *Rotbuch der Verfolgten Kirche*. Veröffentlicht im Auftrage der ‚Kommission für die verfolgte Kirche' der internationalen katholischen Organisationen. Recklinghausen 1957.
Regney Harold W., *Vier Jahre in Roter Hölle. Ein Tatsachenbericht*, Steyl 1956.
Alain van Gaver, *Ich wurde zur Freiheit verurteilt. Ein Tatsachenbericht*, Würzburg 1957.
Bodard Lucien, *Chinas lächelndes Gesicht. Erfahrungen und Erlebnisse*, Frankfurt/Main und Hamburg 1961, Fischer Bücherei Nr. 394.
Palmer Gretta, *Chinas große Prüfung*, Luzern 1954.
Lenzen Ludwig, *In China bebt die Erde. Das Schicksal der deutschen Kansu-Mission*, Berlin 1961.
Rust Ambros, *Die Rote Nacht. Schweizermissionare erleben den Kommunismus in China*, München 1956.
Hunter Edward, *Brain-washing in Red China. The calculated destruction of wen's minds*, Tokyo, New York, The Vanguard Press. 1952.
Robert Greene, *Calvary in China*, London 1954.
Lane Raymond, *Stone in the King's Highway. The life and writings of Bishop Francis Xavier Ford*, New York 1953.

I. Geschichtliche Ereignisse:

Der Mensch wandelt sich

Diese Taktik wurde erst ganz allmählich klar und offenbar. Wir schrieben das Jahr 1953, und es war Herbst. Tausende von Kriegsgefangenen — Offiziere und Mannschaften der UN-Truppen — kehrten aus den koreanischen Lagern in ihre Heimat Amerika und England zurück. Bald darauf machten die Behörden eigenartige Beobachtungen und Feststellungen: „Der Mensch wandelt sich." Ein Stichwort, das den ganzen Kommunismus erklärt.

So schildert das englische Weißbuch des Verteidigungsministeriums, wie es den chinesischen Kommunisten gelang, durch Anwendung irgendwelcher beliebiger Methoden eine ganze Anzahl der Ihrigen „umzuschulen". In den meisten Fällen war diese Indoktrinierung unvollständig oder nur zeitweise. Aber 40 Männer wurden standhafte „Konvertiten". Offenbar wurde auch physische Gewalt angewendet.

Auch die Regierung der Vereinigten Staaten veröffentlichte ähnliches von den Kriegsgefangenen aus Korea: über zehn Prozent hatten auf irgendeine Weise mit dem Feind gearbeitet oder waren wenigstens geistig den kommunistischen Einflüssen erlegen. Ja, sie hatten angeblich aus eigener Überzeugung und freiem Willen militärische Geheimnisse verraten, sogar phantastische Geständnisse abgelegt. Wir erinnern uns vielleicht noch an das grausige Märchen: einen Bakterienkrieg geführt zu haben. Selbst vor chinesischen Journalisten verleugneten sie ihr Vaterland Amerika und bekannten sich vollends zur marxistischen Lehre. Tatsache ist, daß sie nur geringfügige oder gar keine Spuren von Folterungen aufwiesen. Viele bezeugten auch, während der größten Zeit ihrer Gefangenschaft ziemlich gut behandelt worden zu sein. Diese Heimkehrer waren überdies mißtrauisch gegen ihr Vaterland, voller Verachtung für die „kapitalistische Ausbeutungspolitik" ihrer Landsleute. Einige glaubten, die kommunistischen Ideen im eigenen Kreis verbreiten zu müssen. Sie versuchten, durch Diskussion und Schlagworte ihre Umgebung vom Zauber der kommunistischen Lebensweise zu überzeugen. Mancher hatte seinen Charakter in der Gefangenschaft so geändert, daß seine Angehörigen ihn kaum wiedererkannten. In der alten Umgebung zerbröckelte erst nach und nach dieses „aufgepfropfte" Weltbild. Die alte Persönlichkeit, wenn auch blasser oder gröber, tauchte wieder auf.

Für die amerikanischen und englischen Behörden bestand kein Zweifel. Die unglücklichen Soldaten waren Opfer eines unfaßbaren „Erziehungssystems" geworden. Ihr früheres Leben, ihre Gewohnheiten und Überzeugungen, das ganze persönliche System von Werten und Bedeutungen, alles war wie weggeschwemmt — und das unter den Händen kommunistischer Funktionäre. Diese Funktionäre der Persönlichkeit hatten das durch einen neuen „Charakter", durch ein Schema des Verhaltens nach dem Modell des „Sowjetmenschen" ersetzt. Die Persönlichkeit selber hat sich also gewandelt. Und das Eigenartigste bei dieser Taktik — und wirksamen Technik — ist:

diese Opfer ahnten selbst nichts von dem wirklichen Vorgang dieses Persönlichkeitswandels, noch durchschauten sie das Ziel dieser Umerziehung. Im Gegenteil, die so Getäuschten waren ihren „Erziehern" noch dankbar, ihnen die Augen für die kommende Ära des „friedliebenden Volkes" geöffnet zu haben. In der Folge haben diese dankbaren Krieger mit fanatischem Eifer und in stundenlangen „Geständnissen" sich von ihren imperialistischen Verfehlungen zu entlasten gesucht. Dabei klagten sie die Gewissenlosigkeit ihrer eigenen Vergangenheit an, aber auch die Gewissenlosigkeit ihrer früheren Kriegskameraden und ihrer politischen Führer.

Nun war dieses Phänomen an sich nicht völlig neu, keineswegs. Man denke nur an die großen russischen Säuberungen der dreißiger Jahre und an die Geschehnisse der damaligen Monsterprozesse. Auch nach dem Zweiten Weltkrieg ereigneten sich ähnliche Vorgänge bei den Säuberungen in den russischen Satellitenstaaten, wie etwa in Bulgarien, Rumänien, Polen und Ungarn. Die japanischen Kriegsgefangenen kamen aus Sibirien schwer infiziert mit marxistischer Ideologie heim. Diese wenigen Tatsachen mögen genügen, um das Drama der „moralischen Regeneration" ins rechte Licht zu stellen, den wahren Zusammenhang zu zeigen und nicht zuletzt die wirklichen Hauptrollen dieses Kampfes zu offenbaren. Wohl dreht sich dieses Ringen um den Menschen. Er ist sein Thema und sein Kampfziel. Aber die Kräfte, die sich dabei gegenüberstehen, ragen über die Welt des Menschen hinaus.

Die Ähnlichkeit dieser geschichtlichen Ereignisse war auffallend. Aber für jene Behörden, die sich damit befaßten, die sich wirklich auskannten, stellte sich allmählich ein „Verhaltensmuster" heraus. Denn inzwischen waren auch Missionare aus Rotchina ausgewiesen worden, die durch ihre Berichte die ganze Welt in Staunen setzten. Leider reagierte die Öffentlichkeit nur mit Unglauben. Die Wissenschaft versuchte, das Phänomen mit dem Hinweis auf Hypnose und Drogen abzutun. Angesichts der düsteren Drohungen dieser nur schwer nachweisbaren Prozeduren versuchte man sich abzuschirmen, indem man einfach die Tatsachen leugnete.

Und ich gehe nicht fehl zu sagen, es bedurfte des chinesischen Massenexperiments und der namenlosen Leiden aller Missionare und nicht zuletzt der vielen Kriegsgefangenen, um diesem Angriff auf den menschlichen Geist einen Namen zu geben und ihn langsam einer Kontrolle zu unterziehen. Die Erkenntnis wuchs immer mehr: hier war etwas anderes als bloß ein politischer Machtkampf im Gang. Die Gehirnwäsche ist mehr als eine bloße Mischung von mittelalterlichen asiatischen Torturs ystemen und einer pervertierten psychiatrischen Wissenschaft.

Die geistreichen Experimente des Gelehrten Pawlow

Die Vorgeschichte dieses seelischen Strukturwandels führt in die Laboratorien eines einsamen russischen Gelehrten zurück, namens Iwan Petrowitsch Pawlow. Er wurde als Sohn eines Popen am 14. September 1849 geboren und starb im Alter von 86 Jahren, am 27. Februar 1936, in Leningrad. Um die Jahrhundertwende führte dieser

russische Wissenschaftler des alten Regimes in einem kleinen Dorf nördlich von Leningrad Experimente mit Tieren, hauptsächlich mit Hunden, durch. Er deutete seine Entdeckungen in „mechanistischen" Begriffen, die seither von Psychologen und Psychiatern vielfach erörtert werden. Diese interessanten Entdeckungen selbst aber sind wieder und wieder bestätigt worden. Seine Methoden waren sorgfältig und wurden erzielt durch seine sachgerechten Nachprüfungen. Im Jahre 1904 erhielt der Gelehrte Pawlow für seine Forschungen über Verdauungs-Physiologie den Nobelpreis.

Nun scheinen die Forschungen des Gelehrten Pawlow die in Rußland und China angewandten Methoden beeinflußt zu haben, um Bekenntnisse zu erzwingen, plötzliche politische Bekehrungen zu erreichen und alles das durchzuführen, was heute unter dem Namen „Gehirnwäsche" bekannt geworden ist. Natürlich kann im Rahmen dieser Darlegung nicht zuviel Zeit auf die Einzelheiten seiner Versuche verwendet werden.

Seine wichtigste Entdeckung besteht in seiner Lehre vom „bedingten Reflex" und enthält folgende These: Ein auf Assoziationen aufgebautes Training kann bei einem in völliger Isolierung lebenden Tier bis zu einem gewissen Grad jede beliebige Reaktion hervorrufen. Die Ergebnisse seiner Arbeit erklären die Anpassung des Tieres an seine Umwelt, denn das Tier lernt auf bestimmte äußere Reizeinwirkungen mit bestimmten körperlichen Reaktionen zu antworten. Diese seine Erklärung sollte später als Grundlage eines dämonischen Systems dienen.

Der englische Psychiater William Sargant hat in seinem Buche „Der Kampf um die Seele. Eine Physiologie der Konversionen" die Experimente Pawlows vortrefflich zu erklären versucht. Seine Feststellungen dürften für uns nicht uninteressant sein, weil sie eindeutig die Übertragbarkeit dieser Theorie auf den Menschen darstellen:

„1. Hunde, wie auch menschliche Wesen, reagieren auf Spannungsbelastungen oder Konfliktsituationen entsprechend den verschiedenen Typen ihres angeborenen Temperaments. Die vier Grundtypen stimmen mit dem überein, was der altgriechische Arzt Hippokrates als die vier Gemütsarten beschrieb.

2. Die Reaktionen eines Hundes auf normale Spannungsbelastung hängen nicht nur von seiner Konstitution ab, sondern auch von Umgebungseinflüssen, denen er ausgesetzt war.

3. Hunde, wie auch menschliche Wesen, brechen zusammen, wenn die Spannungsbelastungen oder Konflikte zu groß werden, um vom Nervensystem noch bewältigt werden zu können.

4. Am Punkt des Zusammenbruchs beginnt ihr Verhalten von dem abzuweichen, was normalerweise charakteristisch für ihren ererbten Temperamentstyp und ihre vorangegangene Reflexbahnung ist.

5. Das Maß an Spannungsbelastung oder Konflikt, das ein Hund bewältigen kann, ohne zusammenzubrechen, wechselt mit seinem körperlichen Zustand. Auch Dinge wie Müdigkeit, Fieber, Medikamente und Drüsenveränderungen können eine Senkung der Widerstandsfähigkeit hervorrufen.

6. Wird das Nervensystem über lange Zeitabschnitte ‚transmarginal' gereizt (das heißt über seine Fähigkeit zu normaler Reaktion hinaus), dann kann die Reaktion des Hundes unter Umständen gehemmt werden — gleichgültig, welcher Temperamentsgruppe er angehört. Bei den zwei weniger stabilen Typen, dem ‚schwachen gehemmten' und dem ‚stark erregbaren', tritt der Zusammenbruch früher ein als bei den stärkeren Typen, dem ‚lebhaften' und dem ‚ruhigen, unerschütterlichen'.

7. Diese ‚transmarginale' Hemmung wirkt schützend und resultiert in verändertem Verhalten. Es treten drei Phasen des zunehmend abnormen Verhaltens ein:

a) die sogenannte ‚äquivalente' Phase, in der das Gehirn auf starke wie auf schwache Reize gleichartig reagiert;

b) die sogenannte ‚paradoxe' Phase, in der das Gehirn aktiver auf schwache Reize reagiert als auf starke;

c) die sogenannte ‚ultra-paradoxe' Phase, in der bedingte Reflexe und Verhaltensformen sich von positiven in negative oder von negativen in positive verwandeln.

8. Wenn die dem Nervensystem von Hunden zugefügte Spannungsbelastung zur transmarginalen schützenden Hemmung führt, können auch Zustände der Hirntätigkeit auftreten, die der Hysterie beim Menschen ähneln."

Statt Hunde — Menschen

Auf Grund der eindrucksvollen Ergebnisse hielt der Diktator Lenin Pawlows Arbeiten für wertvoll genug, um sie nach der Revolution zu unterstützen. Lenin lud den alten Wissenschaftler ein, als Gast der Regierung einige Monate im Kreml zu verbringen. Hier legte der Gelehrte seine Ansichten über Physiologie und Psychologie des Tieres in einer Abhandlung nieder. Sobald Pawlow den Wunsch äußerte, seine experimentellen Entdeckungen über tierisches Verhalten auf Probleme der Psychopathologie menschlicher Wesen anzuwenden, stellte ihm die Sowjetregierung eine nahe gelegene Klinik zur Verfügung. Die Kommunisten fanden das „mechanistische" Vorgehen Pawlows beim Studium physiologischer Probleme im Verhalten von Hunden und Menschen offenbar höchst brauchbar für die Durchführung ihrer Umschulungspolitik. Denn der vorausschauende Diktator Lenin ahnte die Übertragbarkeit dieser Erziehungstheorie auf den Menschen.

Der Diktator Lenin war auf dem Höhepunkt seiner Macht angelangt. Die Klasse der Besitzlosen war ihm zu rückständig. Die Trägheit dieses „Menschenmaterials", mit dem er zu arbeiten hatte, empfand er als größtes Hindernis für die Verwirklichung des sozialistischen Staates. Wie jedem Diktator, fehlte ihm die Ehrfurcht vor der menschlichen Freiheit. Jedes Mittel ist ihm nun recht, um das ganze Volk möglichst rasch in die organisierte Vollendung zu zwingen. Die Entdeckung einer Methode Pawlows, die ihm die Kontrolle und Steuerung der Arbeitermassen gewährleistete, kam ihm sehr gelegen. Und der Diktator kalkulierte: wenn es ihm gelingen würde, den russischen Menschen so wie den Hund durch die Festlegung seiner Umwelt auf bestimmte Verhaltensweisen zu dressieren, in ihm nach Bedarf die gewünschten Sensationen, Affekte, Überzeugungen zu erwecken, dann wäre der blinde Gehorsam, das Sich-Fügen gegenüber der Partei gewährleistet. Aus dem stumpfen, widerspenstigen russischen Arbeiter könnte man so einen neuen Menschen schaffen, zu dem er sich aus eigener Kraft nie entwickeln würde.

Es würde zu weit führen, wollte ich nun die praktische Ausführung gegen Ende der zwanziger Jahre wiedergeben. Doch das Ergebnis der totalen Umwandlung der russischen Menschheit läßt uns aufhorchen:

Jede Initiative, jede geistige Reifung, jede Entwicklung der Persönlichkeit wurde nach Möglichkeit unterbunden. Der individuelle Mensch sollte hinter das Kollektiv zurücktreten. Das „Ich" war der größte Feind des Sowjetstaates, das schwerste Vergehen, eine „grammatikalische Fiktion" (Arthur Koestler). So verschwand das „Ich"

von den Lippen; die Stimmen geben die allgemeine Übereinstimmung wieder, ohne einen Scherz, ohne ein Lachen, ohne Überlegung. Jedermann sollte „transparent" sein, ohne Geheimnis, ohne Intimität. Es gab nur ein Gewissen, das Staatsgewissen; es gab nur einen Willen, die Parteidisziplin. Millionen von Menschen wurden auf diese Weise neurotisiert, entpersonalisiert, hysterisch und infantil gemacht. Kurzum, es war wirklich eine sorgfältige, auf Jahrzehnte hinaus geplante Strategie, in der nichts dem Zerfall überlassen werden sollte. Jede Reaktion des Volkes sollte vielmehr eine genau vorausberechnete Reaktion auf den von oben gelenkten, im Soziallabor hergestellten Reizkomplex der Umwelt sein.

Das ist der geschichtliche Hintergrund, das geschichtliche Ereignis, das uns den Ursprung, die Weiterentwicklung und die Übertragung der Erziehungstheorie von den Hunden auf die Menschheit vor Augen stellt. Man nannte das Verfahren Taktik, Erziehungssystem oder Strategie, hinzugefügt natürlich „kommunistisch".

II. Die Unmenschlichkeit der chinesischen Gehirnwäsche

Wesen und Ziel

Die Kommunisten hatten im Oktober 1949 ganz China unter ihre Herrschaft gebracht. Nun legten sie ihre freundliche und lächelnde Maske ab. Der Kommunismus zeigte sein wahres Gesicht, sein wahres Wesen als Terrorregime. Es gibt nur einen Glauben, nur einen Grundsatz des Handelns: „Gut ist, was dem Kommunismus nützt".

Hinsichtlich der Religion gilt auch für den chinesischen Kommunismus das Wort von Karl Marx: Religion ist Opium für das Volk. Sie sei letzten Endes zu vernichten. Schon im Jahre 1937 haben die Kommunisten der Kirche den Krieg erklärt. Es war zwar ein getarnter Krieg bis 1945 in den sogenannten „befreiten" kommunistischen Gebieten. Nach einer kurzen Atempause flammte der Kampf um 1949 in noch scheinheiligerer Art wieder auf — unter dem Deckmantel des Patriotismus. Die Glaubensfreiheit wird zu einem patriotischen Werkzeug verfälscht. Der Koreakrieg liefert der Regierung eine gefährlichere Waffe: die Anklage, imperialistisch gesinnt zu sein. Der Kampf gegen die Imperialisten in Korea muß parallel mit dem Kampf gegen die Imperialisten im eigenen Land geführt werden.

Im November 1950 verkündet die amtliche Presse in einem bedeutungsvollen Text: „Religionsfreiheit muß gewahrt werden, aber die religiösen Organisationen sind von jedem imperialistischen Einfluß zu säubern . . . Alle Katholiken und Protestanten müssen sich der ganzen Nation anschließen, die Imperialisten verurteilen, welche die Kirchen als Spionagezentren gebrauchen . . ." Nehmen wir zur Kenntnis, daß der Begriff Freiheit hier im kommunistischen Sinn gebraucht ist: aus freiem Willen das tun, was die Regierung verlangt.

Eine erneute, größere Verfolgung gegen die Missionare und Laien setzte ein. Eine

Terrorwelle überflutete das ganze Land. „Säuberung von jedem imperialistischen Einfluß!" So wanderten viele Missionare und Laien in die Gefängnisse und Kerker unter der Hauptanklage, „Konterrevolutionäre", „Imperialisten", „ausländische Agenten", „Spione" zu sein. Und nun beginnt ein Kapitel, der heutigen Welt das Heldentum der leidenden jungen Kirche in China zu offenbaren.

„Was dem chinesischen Terror Tempo und Gewicht verlieh, waren die erprobten Techniken, die von der Sowjetunion übernommen wurden . . . Aber das chinesische System unterscheidet sich in einer wichtigen Hinsicht vom russischen . . ." So schrieb das amerikanische Magazin „Time" am 5. März 1956.

Die Rotchinesen entwicktelten diese Methode aber noch weiter. Sie wurde subtiler und intensiver, und sie legten ihr ganzes Augenmerk auf die „Gedankenreinigung" und „Gedankenreform". An ihren Gefangenen, Missionaren und Laien, wurde diese neue Taktik ausprobiert. Die chinesischen Kommunisten prägten hierfür den vielsagenden Ausdruck „fan-nao", das Gehirn auswechseln, auch den uns bekannten Ausdruck „hsi-nao", das Gehirn waschen oder säubern. Daher der Ausdruck „Gehirnwäsche", englisch „brain washing". Und dieser Fachausdruck ist geblieben und in die Geschichte eingegangen. Gehirnwäsche ist eigentlich „Seelenfang" und ein Ausdruck für ungeheure Tatsachen, Tatsachen, die, menschlich betrachtet, dieses schauderhafte Vorgehen der Kommunisten als ein seelisches Martyrium sondergleichen offenbaren. Tatsachen, die, kommunistisch betrachtet, die ganze Taktik und Strategie, ja das innerste Wesen und das große Ziel wiedergeben.

Professor Jean Monsterleet sagte treffend von der Gehirnwäsche: „Es ist eine Taufe im Namen des gottlosen Atheismus; der alte Mensch muß sterben, damit der neue Mensch, der Marxist, geboren werde".

Wo Rußland in allererster Linie bemüht ist, das Leben seiner Menschen zu gestalten, da hat Rotchina sich die Aufgabe gesetzt, auch die Geister zu formen. Man zieht aus, um Seelen zu erobern; die Leiber folgen schon von selbst. Die berüchtigte chinesische Gehirnwäsche entseelt den Menschen buchstäblich, wandelt seinen Willen um, stellt alle Begriffe auf den Kopf. Durch seelische Vergewaltigung, durch Suggestion, durch Hypnotisierung, durch einen ganzen Apparat von Überredung, Druck und offenem Zwang suchen die Kommunisten aus den „verseuchten" Gehirnen die Bazillen des Kapitalismus und Imperialismus auszuscheiden. Um es ganz kraß auszudrükken: durch eine völlige Umformung soll „der Mord der Persönlichkeit" erzielt werden. Alsdann stopfen sie die so entleerten Schädel mit Schlagworten voll, die sie bis ins Unendliche wiederholen und als unfehlbare, über jede Diskussion erhabene Glaubenssätze einhämmern. Dieser Seelenfang endet mit der Auflösung der menschlichen Persönlichkeit. Die geringste Regung zum Widerstand ist vollkommen unterdrückt.

Es liegt klar auf der Hand, es handelt sich hier um ein System, sich des menschlichen Geistes für politische Zwecke restlos zu bemächtigen. Denn keiner wird das Gefängnis verlassen, der nicht zu hundert Prozent ein Kommunist geworden ist, der im Sprechen, Denken und Handeln vollkommen den Standpunkt der Volksregierung

handhaben kann. Erst wenn er durch Monate und Jahre dies alles geübt und vollbracht und den wiederholten Probetest der Regierung bestanden hat, dann erst ist der Beweis geliefert, daß er wieder Mensch geworden ist — ein Teil des Volkes. Nun kann er heimgehen ins Volk und den Platz einnehmen in der neuen menschlichen sozialistischen Gesellschaft, um für den Staat zu schaffen oder ein tadelloser Befehlsübermittler der Partei zu werden.

Und wenn er dies nicht tut, kann der Gehirnwäsche durch Terrormaßnahmen nachgeholfen werden. Er wird einfach gefoltert; unausstehliches, unsagbares Elend wird über ihn kommen. Wenn nach einer sehr langen Zeit überhaupt keine Aussicht besteht, seine reaktionären Gedanken zu verändern, dann besitzt die Regierung noch zwei Mittel: Verurteilung zu Zwangsarbeit oder radikale Vernichtung — Genickschuß.

Um die langsame, aber unaufhaltsam fortschreitende Verwandlung des eigenen „Ich" zu erzielen, haben die chinesischen Kommunisten ausgezeichnete Methoden und Techniken, die wir nun in den einzelnen Phasen kennenlernen wollen. In einer Analyse eigener Erfahrungen und wertvoller Berichte vieler heroischer Missionare in ganz China offenbart sich uns folgendes Verfahren:

Erste Phase mit dem Ziel: das Bekenntnis

Isolierung des Opfers	parallel	körperliche Schikanen
Verhöre — Geständnisse		Kampagnen

Zweite Phase mit dem Ziel: die marxistische „Wiedergeburt"

Umschulungskurse	Arbeitszwang	Entlassung durchs Volksgericht

Der Verlauf der ersten Phase

Die chinesische Gehirnwäsche müssen wir als eine totale Aktion gegen die Persönlichkeit des Menschen ansehen. Darum dient die erste Phase der Gehirnwäsche der Zerstückelung der ursprünglichen Persönlichkeit, die auf zwei ganz eigenartigen Wegen erreicht werden soll:

1. Das Opfer wird isoliert. Das Leben des Häftlings wird wissenschaftlich geplant und methodisch organisiert, um dessen moralische Kraft zu zerstören und seine psychologischen Reflexe zu verwirren. Das Opfer wird so lange in eine grenzenlose Einsamkeit verbannt, bis es den Zusammenhang mit dem sozialen Gefüge verliert. Infolgedessen wird es so ziemlich alles bekennen, was man von ihm bei der ersehnten Begegnung verlangt. Ist die Isolierung wegen Raummangels im Gefängnis nicht möglich, wird das Opfer in eine Gruppe von bereits umgeschulten Opfern eingepfercht. Diese Gefangenen, meistens schon „Schlachtopfer" dieser Methode, sind von nun an mitverantwortlich für das Verhalten des „Neuen". Man gibt ihnen eine Chance, „am Aufbau des Kommunismus" mitzuhelfen. Sie sollen mithelfen, das Ziel der Gehirn-

wäsche zu erreichen: daß der Neuling „Schandtaten" bekennt, sich umschulen läßt, sich trennt von alten imperialistischen Gedanken und reaktionären Gewohnheiten. Auf diese Weise werden sie alle zu „Leidgenossen ohne Mitgefühl", zu unbarmherzigen Anklägern, zu fanatischen Peinigern — das Opfer wird zum Opfer der Opfer!

Diese Zellengenossen, zeitweise brutale Verfolger, konnten auch wieder erstaunlich barmherzig sein. Im geheimen drückten sie oft ihre Sympathien aus und halfen, wo immer es nur erlaubt war. Aber Vorsicht war am Platze, denn hier dienten sie einem klar umrissenen und sorgfältig ausgebreiteten Zweck der Regierung, sie sollten denunzieren, nur denunzieren, jeder in seiner sozialen Schicht, um dem Gefängnis unfreiwillige Anwärter zu beschaffen.

Mit der Isolierung des Opfers verbunden ist auch eine fast gewissenhafte Vorsicht gegenüber allem, was zu einem Selbstmord führen könnte. Schon bei der Einlieferung tritt diese Vorsicht mit einer Strenge zutage, die erstaunlich ist. Dasselbe gilt in erhöhtem Maße für die Zelle, aus der alle Gegenstände entfernt werden, wie Messer, Schere, Nägel, Nadeln, Bindfaden und so fort. Das Opfer soll den Weg des Lebens gehen, nicht den des Todes. Den Tod fürchtet man nicht, wohl aber das Leiden, das andauert, das nicht enden will, an dem man verendet; Leiden, nur mit Unterbrechung von Sekunden, über Stunden, Tage, Nächte, Wochen, Monate und Jahre. Was Wunder, wenn das Opfer den so heiß begehrten Tod als willkommenen Freund betrachtet und die anderen ihn um dieses „Glück" beneiden.

2. Parallel dazu wird aber auch der zweite Weg beschritten. Er besteht darin, daß das Opfer anscheinend programmlos, also stets überraschend und jeweils verschieden lang, physischen Schikanen ausgesetzt wird. Das Instrumentarium auf diesem zweiten Weg ist vielfältig wie die Landschaft des kontinentalgroßen rotchinesischen Raumes. Die Nordchinesen benehmen sich — Funktionäre und umgeschulte Mitopfer — mit der Brutalität, die an die SS Himmlers erinnert. Im südchinesischen Raum bedient man sich mehr des elastischen, aber genauso zum Zusammenbruch führenden Zwanges. Gleichgültig, welche Mittel im einzelnen angewendet werden, das Ziel ist immer das gleiche und wird verfolgt, bis es erreicht ist: Das Opfer muß nicht nur psychisch, sondern auch physisch zusammenbrechen.

Zu Beginn des Jahres 1952 gab es eine große Änderung. Die Intervention einer diplomatischen Vertretung ausländischer Mächte bei Tschu En-lai sorgte wohl für Mäßigung. Als eine indische Delegation, angeführt durch Lakshmi Pandit, einer Schwester des indischen Ministerpräsidenten Nehru, zu Besuch nach Peking kam, wurden jene bedauerlichen Mißstände festgestellt — aber nicht ganz abgeschafft, denn ein Brief einer Gruppe chinesischer Katholiken an die Schwester Pandit Nehrus lenkte die Aufmerksamkeit besonders auf das Schicksal der Gefangenen. Nicht unerwähnt mag bleiben der Notruf ehemaliger Missionare in China an die „Internationale Kommission für den Kampf gegen das System der Konzentrationslager" *(CIRC)* am 12. November 1955. Dieses Dokument bezeugt eindringlich den Ernst und die Unmenschlichkeit der kommunistischen Gehirnwäsche in den Gefängnissen Chinas.

Selbst wenn eine Milderung in der Handhabung der Folterung eingesetzt hätte, glauben wir gar nicht, daß die Kommunisten keine anderen Methoden gehabt hätten. Die Anpassung an die Zellenexistenz wird ungeheuer erschwert durch systematische Übermüdung und physische Schwächung. Schlafmangel und Unterernährung sind meines Erachtens die wesentlichen Faktoren zur Zerrüttung der Gesundheit des Opfers. Denn das Verpflegungssystem ist äußerst hart. Es trägt dazu bei, die Widerstandskraft des Opfers und seine rasche Reaktionsfähigkeit zu schwächen. Aber der stärkste Druck ist viel subtiler und liegt auf einem anderen Gebiet: Keinen Augenblick Ruhe gönnen. Ständig werden die Opfer gemahnt, sich auf ihre Übeltaten zu besinnen, ihre Übeltaten einzugestehen, ihre Übeltaten zu bereuen und vor allem, Beweise dieser Reue zu geben.

Es liegt auf der Hand, daß eine solche Technik nach kürzerer oder längerer Zeit zu einer Selbstvergiftung führt. Dann tritt ein Zustand des personellen Zusammenbruchs ein. Das Gehirn verliert für diese Zeit seine Fähigkeit, sinnvoll zu funktionieren. Das Gedächtnis setzt aus. Der Mensch gerät in einen geistigen Nebel. Die Persönlichkeit entfremdet sich ihrer Erlebniswelt. Das Ich kann sich nurmehr mangelhaft orientieren, jedes Bewußtsein nimmt ab, und die kritische Funktion ist gestört. Eine körperliche Schwäche vermag so beizutragen, einen Zusammenbruch unter Spannungsbelastung zu beschleunigen.

Halten wir einen Augenblick inne und lassen wir vor unserem Geiste das Bild eines gefangenen Missionars erstehen:

Schwere Ketten an den Füßen und Fesseln an den Händen sind Zeichen seines Verstocktseins. Die langsame Ruinierung seiner Gesundheit und seiner geistigen Kräfte hat das Opfer endlich zu einem menschlichen Wrack gemacht, was die kommunistischen Machthaber erreichen wollten. Weit größer aber als die körperlichen Leiden und der geistige Zustand sind die seelischen Leiden. Das Opfer macht sich Selbstvorwürfe über die Richtigkeit seines Tuns. Sein eigenes Gewissen klagt es an und beschuldigt es. So wird das Opfer wider sich selbst gekehrt. Sein Inneres wird immer zerrissener. Gibt es Schlimmeres als diese innere Geteiltheit, die die Persönlichkeit spaltet? Hier haben wir es mit dem Phänomen echter Bewußtseinsspaltung zu tun! Aber man will ja die Seele des Opfers verändern. Das Opfer fühlt sich verlassen, vollständig verlassen. Selbst auf dem übernatürlichen Gebiet — Windstille. Da ist nichts mehr, das fühlbar anstößt oder hilft.

Dann kommt das Grauen über das Opfer. Es ist ein entsetzliches, ein erbärmliches Grauen. Wie armselig und elend und einsam ist das Opfer in dieser Seelenkrise. Man vertraut auf Gottes Beistand, man betet, so gut man kann. Aber bedenken wir doch, manche Opfer sind Priester. Was sie am meisten, am schmerzlichsten entbehren mußten: das hl. Meßopfer. Wahr ist es, zwei, drei Missionare hatten die Möglichkeit zu zelebrieren, da man ihnen Hostien und Wein ins Gefängnis hineinschmuggelte. Aber all die vielen, vielen Missionare vermochten es nicht . . . Kein Wunder, wenn das Verlangen der Seele groß wird, so mächtig, nur einmal wirklich das hl. Meßopfer feiern zu dürfen, daß tiefe Traurigkeit den Priester Gottes befällt und — ohne daß er es will — rollen dicke Tränen über seine bleichen Wangen. Abgrundtiefe Hilflosigkeit!

Diese Missionare können kein Brevier beten, haben keine Medaillen und keinen Rosenkranz bei sich. Den Rosenkranz beten sie unauffällig an den Fingern ihrer Hände. Keine geistliche Lesung gibt ihnen Halt und Trost. Diese heroischen Priesterseelen werden zu kleinen Kindern, die nurmehr lallen, nurmehr flüstern können: Vater, wenn es möglich ist . . ., aber Dein Wille geschehe!

Fassen wir zusammen: Die Isolierung des Opfers und die mannigfaltigen körperlichen Mißhandlungen und Drangsale dieser ersten Phase dienen dazu, die Wider-

standskraft des Opfers zu schwächen und seine moralische Willensstärke zu brechen. Angst und Furcht und Spannung werden stets aufrechterhalten. Natürlich erstreckt sich dieses gemeine Verfahren und die grausame Behandlung des Opfers über die ganze Zeit des Gefängnislebens hin: über Wochen, Monate und Jahre. Das Opfer wird am Ende ein vollständiges, nervöses Wrack.

Die unendlichen Verhöre und Geständnisse

Laßt uns nun das Ziel der Gehirnwäsche in diesem Stadium besprechen. Das Ziel ist, in zahlreichen Verhören ununterbrochen zu versuchen, das Opfer dahin zu bringen — und zwar mit allen Techniken und Raffinessen — Schandtaten zu bekennen und Verbrechen gegen den Staat und das Volk zu offenbaren; in der Folge auch „Verbrechen" anderer Mitbrüder, der besten Freunde, der Familienmitglieder. Diese Idee wird zu einer Zwangsvorstellung, die keines der Opfer unberührt läßt, eben weil die Quälerei nie ein Ende finden würde.

Das Opfer wird für gewöhnlich gleich nach der Einlieferung ins Gefängnis eingeladen zu „guter Zusammenarbeit". Die „Wahrheit" soll ja geklärt werden. Darum soll man ernstlich über die Vergangenheit und sein Versagen nachdenken. Darauf wird die große Milde und Barmherzigkeit Mao Tse-tungs in allen Tönen gepriesen. Nur ein Geständnis, und der Fall ist erledigt. Eine Anschuldigung wird zu Beginn nicht ausgesprochen. Das Opfer ist sich keiner Schuld bewußt. So hofft der Unschuldige, den vermeintlichen Irrtum bald aufzuklären, um die goldene Freiheit zu erlangen.

Ein Studium der Techniken der Verhöre und Geständniserzwingung zeigt eindeutig, daß alle Grundsätze der geltenden Rechte, wie sie bei zivilisierten Völkern maßgebend sind, verletzt wurden. In fast allen Fällen gab es keine klaren Anklagen und auch keine sicheren Beweise. In keinem Fall gab es eine Verteidigung oder ein für den Angeklagten schützendes Verfahren. Mit einem Wort: die Opfer waren, an Händen und Füßen gebunden, der vollkommenen Willkür ausgeliefert. Die Verhöre bestanden ausschließlich im Versuch, entsetzliche Lügen zu erpressen: daß die Missionare Imperialisten seien, Spione, Feinde des chinesischen Volkes. Alle Register der Erpressung wurden aufgezogen, wenn auch ziemlich ungeschickt: Schmeicheleien und Freundlichkeiten, empfindlichste Drohungen und listig erdachte Druckmittel. Dadurch sollten die Missionare die Selbstbeherrschung verlieren.

Man bedenke auch, daß diese Verhöre tage- und nächtelang andauerten, sehr oft ohne Pause. Dazu kamen die unmenschlichen Grausamkeiten, Torturen und Schikanen: kein Schlaf, kein Gespräch, ganz auf sich selbst angewiesen, nur damit beschäftigt, über die eigenen Verbrechen nachzudenken.

Bei den andauernden Verhören wird die individuelle Angst erregt. Ein reales oder imaginäres Schuldgefühl wird geweckt und geschürt. Läßt sich in der Vergangenheit des Opfers nichts entdecken, was Angst- oder Schuldgefühle erregen könnte, dann müssen geeignete Situationen erfunden werden. Diese Schaffung von Schuldgefühlen

und Konflikten kann in ihrer physiologischen Bedeutung für die gesamte Gehirnwäsche mit ihren Verhören und Geständnissen kaum überschätzt werden. Das Opfer wird mit Anklagen und dauernden Kreuzverhören bombardiert und in die Enge getrieben. Der Richter zielt auf einen Punkt hin, wo das Opfer beginnt, selbstunsicher zu werden und sich in einem kleinen Punkt zu widersprechen. Das wird dann als Waffe gegen dieses verwendet. Seine alten Verhaltensweisen werden erschüttert, und die Zugänglichkeit für Suggestionen steigt an. Bald hört sein Gehirn auf, normal zu funktionieren. Die alte Denkweise ist gehemmt, die Urteilskraft ist vermindert. In diesem Zustand leichter Suggerierbarkeit kommt die Kapitulation und das „Geständnis".

Die verlängerte oder gesteigerte Spannungsbelastung hat einen plötzlichen, vollständigen Zusammenbruch des Opfers hervorgerufen. Das Opfer kehrte in die Zelle zurück. Ruhiger geworden, sieht es klar, was es gesagt hatte. Es folgt der Widerruf. Nun mußte das Opfer erneut eine Periode grausamer Sitzungen durchmachen, bis es ein neues Geständnis machte, das es ebenfalls später widerrief. Dies alles geht endlos weiter.

Es kommt also bei den Verhören darauf an, den Unschuldigen durch physischen und moralischen Druck zu den Bekenntnissen zu bringen, und das unter dem klingenden Ausdruck „objektiv und wissenschaftlich verantwortbar". So werden nie geschehene Verbrechen bekannt, deren Unechtheit niemand beweisen konnte, die im Gegenteil ganz den Schein der Wahrheit für sich beanspruchten. Der Bezichtigte muß selbst noch zu diesen Verbrechen das Beweismaterial liefern; denn die Regierung will in ihren Maßnahmen gedeckt sein, will eine Möglichkeit in den Händen haben, um diesen Gefangenen zu bestrafen, unschädlich zu machen, umzuschulen — zugleich aber auch vor allem Volk das Urteil zu sprechen: Schuldig!

Mit der Bereitschaft, neue, kommunistische Begriffe zu übernehmen, gewinnt die Regierung an Boden. „Wenn die Regierung unter ‚reaktionär' alles versteht, was ihr nicht paßt, warum denn noch streiten über leere Worte? Worte haben doch nur Wert durch ihren Inhalt" (Dries von Coillie).

In den drei Jahren seiner Gefangenschaft wurde Pater Dries van Coillie mehr als 3 000 Stunden mündlich und schriftlich durch die kommunistischen Richter befragt. Mit Schrecken denkt van Coillie an jene 21 Tage und Nächte ohne Schlaf, die gefesselten Hände auf dem Rücken, die Fußketten, die Torturen im Gerichtssaal, die Schikanen der Mitgefangenen, zurück. Er sah sich vor einer Reihe von Kontrasten: Quälen und Toben und dann väterlicher Zuspruch — Folterung und sorgsame Wundbehandlung — Untaten voll Haß und dann tätiges Mitleid . . . Keine Seite des menschlichen Gefühls wurde außer acht gelassen. Diese Maschinerie entwaffnete den Menschen ohne jedes Erbarmen, zerrüttete, räderte und zermalte ihn körperlich und geistig.

Sehr oft lösen die Richter einander ab, aber die Fragen bleiben immer die gleichen. Man will weitere Eingeständnisse, fragt nach Spionageorganisationen, Namen von Spionen . . . Der Gefangene ist sprachlos, begreift nicht . . . Er wird erneut gefesselt,

gemartert. Im nächsten Verhör gibt der Gefangene vielleicht „zufriedenstellende" Antworten. Die Fesseln werden entfernt, die Wunden versorgt. Eine Art Dankbarkeit gegenüber der „Mutter Regierung" erfüllt ihn, ja rührt ihn zu Tränen.

Und auch das war nur ein Teilstück einer im voraus scharf durchdachten Methode: zuerst das Widerstandsvermögen total vernichten, dann unter günstigen Bedingungen die Bekenntnisse gewinnen. „Das Gefährliche dieser Methode liegt in ihrem psychologischen Effekt. Der durch den körperlichen Zusammenbruch vernichtete Gefangene soll den sympathischen Agenten des Kommunismus wie einen barmherzigen Samaritan ansehen, dem er zu Dank verpflichtet ist, weil er ja Öl in seine Wunden gießt. Er soll die helfende Hand mit Tränen und Küssen bedecken, ohne sich darum zu kümmern, daß diese Hand ‚rot' ist. Die Kommunisten wissen ganz genau, daß ein Verdurstender das ihm gereichte Wasser nicht erst auf Bakterien und Viren untersuchen läßt, bevor er sich labt" (Dries van Coillie).

Der Polizeichef und führende „aktive Terrorist", Lo Jui-ching, gibt eindeutig die Devise zu unseren Darlegungen, die sprichwörtlich wurde: „Zwei Wege stehen allen Gegenrevolutionären offen: der Weg des Todes für die, die widerstreben, und der Weg des Lebens für die, die gestehen. Zu gestehen ist besser, als nicht zu gestehen!"

Kampagnen

Die Kommunisten finden Mittel und Wege, auch neue Namen, wenn es sein muß, um ihr Ziel zu erreichen: bekennen, bekennen . . . Vor allem darf man die „Kampagnen" bei der Gehirnwäsche nicht vergessen: wenigstens eine ist auf jeden Fall in den Gefängnissen im Gang. Sie kann Monate dauern und in der Unversöhnlichkeit peinigender für den Gefangenen sein als die fixe Idee eines Wahnsinnigen für seine Umgebung.

Ein eigenartiges Kapitel bildet so die „Herzensreinigung" oder auch „Selbstkritik" genannt. Sie wird Woche für Woche gehalten. Die Gefangenen ergehen sich in Selbstbezichtigungen, klagen unaufhörlich einander an. Beim Kommunismus geschieht das ganz „freiwillig". Es geht dabei um die Vertiefung des „Volksbewußtseins". Erst mit der Einsicht, „daß alles bisherige Tun und Lassen ein Irrweg war", ist „der erste Grad der kommunistischen Vervollkommnung erreicht" (Dries van Coillie).

Die Erfahrung zeigt uns, daß die Kommunisten ihre Aktionen jeglicher Art nie von der ideologischen Grundlage scheiden. Die beiden sind nach ihren eigenen Aussagen „untrennbar miteinander verbunden". Auf dieser Einheit von Theorie und Praxis beruht die „Selbstkritik", also jene Methode, mit welcher die Kommunisten ständig „ihr Tun denken und ihr Denken tun" (d. h. in die Tat umsetzen). Die Selbstkritik ist die große Kraft des Marxismus und das Geheimnis seiner Erfolge.

Eine große Rolle spielt jedenfalls die „Gewissenserforschung" über alles Gedachte: jeder Gedanke in jedem Augenblick soll dem Kollektiv eröffnet werden, denn die

Kommunisten wissen auch, daß jeder Mensch einmal „böse Gedanken" hat. Wird nun die Lehre angenommen, daß das Denken in seiner Art so schlimm ist wie die Tat, so haben sie die Peitsche für jeden in Händen (Vergleiche den Text des Evangeliums bei Matthäus 5, 28). Unentwegt untersuchen und analysieren die Gefangenen ihre „Fehler" und „Gebrechen". Sie sprechen stets anders als sie denken, sprechen immer gegen ihr Denken und Wollen. Sie müssen sich daran gewöhnen, bis sie es eines Tages selbst so meinen. Das Opfer muß sein eigenes Denken, Fühlen, seine Persönlichkeit, also sich selbst, langsam morden . . . Immer nur denken, was die Regierung denkt und nachschwätzen, was die Regierung ihm vorsagt.

Bleiben die „Geständnisse" wider Erwarten der Richter aus, dann folgt die „Kampagne der offenen Beichte". In endlosen Wochen sollen auch die letzten noch nicht geoffenbarten Missetaten bekannt werden. Gerade diese Kampagne ist immer hart und streng, grausam und rücksichtslos und fordert viele Schlachtopfer.

Von Zeit zu Zeit bricht einer von den Gefangenen unter dem untragbar gewordenen seelischen Druck zusammen. Es kommt zu Nerven- und Wahnsinnsfällen, Schrei- und Weinkrämpfen.

Zweite Phase mit dem Ziel: die marxistische Wiedergeburt

Nun gehen wir zur zweiten Phase des Verfahrens der Gehirnwäsche über, zur Erziehung zum „Sowjetmenschen", zu einem echten Kommunisten. Inzwischen ist vielleicht schon die Isolierung aufgehoben. In der Gemeinschaftszelle bilden die 8—10 Gefangenen zusammen eine Studiengruppe. Ein positiver, fortschrittlicher Gefangener ist von der Behörde als Leiter bestimmt. Vom frühen Morgen bis spät in die Nacht wird die Zeit jetzt zum Studium verwendet.

„Hsueh hsi", lernen und dann anwenden, ist ein weiterer Fachausdruck der chinesischen Kommunisten, und zwar einer der gebräuchlichsten ihres Parteijargons. Alle müssen ihr „Hsueh hsi", ihre Lehrzeit, durchmachen, d. h. lernen, was Kommunismus ist, um es dann in die Praxis umzusetzen. Schüler wie Lehrer erhalten Unterricht im Marxismus, „so daß alle auf die wahre Lehre getauft werden" (so Chiang Nan-hsiang an alle Dozenten). Hauptsache ist, tüchtige Kommunisten heranzubilden. Wem Marxismus nicht in Fleisch und Blut übergeht, ist nicht mehr wert als ein gebildeter Christ ohne Glauben. Wohl oder übel muß man sich in seelischen Bann schlagen lassen. Glaubens- oder Denkfreiheit ist nur leerer Schall.

In einem Wort: „Sein Tun denken und sein Denken tun", das ist die schärfste Definition der kommunistischen Erziehung. Die marxistische Umerziehung ist eine sehr wirksame Technik, die jeden dazu bringt, den Inhalt seines Gehirns, Weltanschauung und Werturteile, die sein Leben bisher orientiert haben, zu analysieren (aktive Methode). Das endgültige Bild, das durch diesen Prozeß geschaffen wird, hat mit dem alten nichts mehr gemeinsam: das Weltbild hat sich gewandelt und mit ihm

konsequenterweise auch das Gefühlsleben und alle Taten, die von diesem Weltbild bestimmt werden. Die Persönlichkeit selber hat sich also gewandelt: der neue Mensch ist geboren. Das ist das Ziel und die Vollendung der Gehirnwäsche.

So studieren die Gefangenen unter der Leitung ihres „Tutors" einschlägige Themen wie die Regierungspolitik, oder auch treffende Artikel aus der „Pekinger Volkszeitung Min i pau". Sehr oft steht auch marxistische Lektüre zur Verfügung. Natürlich werden auch die wichtigen Fragen diskutiert. Jeder hat „selbstverständlich freiwillig" seine eigene Meinung zu sagen, die entweder gelobt oder kritisiert wird. Daß es bei diesen Studienzirkeln und Kritiken auch Auseinandersetzungen gibt, liegt auf der Hand. Schlechte Berichte des Tutors oder des Zellenleiters an die Behörden hatten stets üble Verschärfungen der Lage zur Folge.

Jeder Gefangene mußte mitmachen, ob er wollte oder nicht. Für die nahende Freiheit, die Erlösung aus der Hölle des Gefängnisses, ließ sich vieles opfern, das machte jeden bereit, alles zu opfern, auch den eigenen Willen, die Überzeugung, die Ehre, das Gefühl, die Menschenwürde.

Wenn so ein „Indoktrination"-Kurs (Umschulungskurs) zu Ende ging, stellte die Gefängnisbehörde gewisse Themen auf — wie beim Examen —, die ausgearbeitet und abgeliefert werden mußten. So war es bei uns der Fall, im Gefängnis zu Foochow, Provinz Fukien.

Zur Bestürzung vieler Gefangener erfolgte dann auf Anordnung der Behörde die Niederschrift des eigenen Schuldbekenntnisses. Das waren dann Tage der Spannung, innerer Erregung, sowohl für die Positiven und Fortschrittlichen, wie auch für die nicht ganz „Bekehrten". Für gewöhnlich kamen hierauf eine Art „Ferien vom Ich", eine Zeit des Selbststudiums, ohne stark belästigt zu werden.

Eine bestimmte Gruppe von sogenannten Agenten ist manchmal auch mit der Gedankenlenkung der Gefangenen beauftragt. Diese „Doktrin-Agenten" studieren die psychologische Einstellung der ihnen Anvertrauten. Unter ihrer „geistigen" Leitung soll die innere „Bekehrung" der Schüler folgen. Die Gefangenen stehen so eine lange Zeit unter dem Einfluß der Agenten. Jeder äußere Fortschritt des Schülers wird auf seine innere Echtheit geprüft. Hunderte von Proben sind zu bestehen. Nur „neue, bekehrte Menschen" verlassen diese Station der Umerziehung. Sie erwartet das menschenwürdige Leben in einer Volksgemeinschaft, in der sich keine Individualität und keine Freiheit entfalten darf, in der man sich gegenseitig bespitzelt, beschuldigt, anzeigt.

Der Mensch, dessen Gehirn mit Erfolg „gewaschen" worden ist, hat sich von der wirklichen Demokratie losgesagt. Er ist in die ungegliederte Welt des „Ur-Wir", der Dressur und des Kadavergehorsams abgesunken. Die Sprache hat ihre menschliche Funktion verloren. Die Wörter sind zu bloßen „Signalen" geworden, zu Zeichen ohne Bezeichnetes, zu jederzeit austauschbaren Konventionen. So entsteht das (von Orwell geschilderte) „Doppeldenken", in dem Begriffe nach Willkür verzerrt und auch doppelsinnig gemacht werden: „Krieg ist Frieden, Freiheit ist Sklaverei, Unwissenheit

ist Kraft". Das so gewaschene Gehirn wiederholt automatisch und perfekt, was immer es eingraviert bekommt. Der Mensch wird nurmehr ein Roboter. Der Druck auf den Knopf des Stichwortes genügt, und heraus kommt kommunistisches Gedankengut.

Das ist die Frucht der Gehirnwäsche. Ihr Effekt bleibt aber nur so lange, als man in der kommunistischen Atmosphäre verweilt, der Sphäre der Angst und Bedrückung, der Anzeigerei, Kritik, Beschuldigung, Bedrohung mit Brotentzug und Zwangsarbeit. Wer aber diese Atmosphäre verläßt, der wird aus dem Bann der Herzenswäsche befreit. Trotzdem trägt er noch lange an ihren Folgen. Die wiedergewonnene Freiheit war das Ende des hypnotischen Verdrängungsmechanismus der Gehirnwäsche. Diese ist ja nur möglich, wo Zwang und Sklaverei herrschen.

Arbeitszwang

Die oben geschilderte Methode der marxistischen Umschulung ist die universelle kommunistische Taktik der Gehirnwäsche. Um nun für die Zukunft den „Weg des Lebens" gehen zu können, erfolgt zuweilen der „Arbeitszwang" in den Gefängnissen. Die chinesischen Kommunisten halten die Einschulung zur Arbeit für absolut notwendig. Sie steht unter der Devise: Besserung durch Arbeit. Sie hat mehr politischen als wirtschaftlichen Charakter. Soll doch der Gefangene in der Masse der Arbeiter untergehen als neuer Mensch, als ein gefügiges Werkzeug einer strafferen Arbeitsdisziplin. Er soll beitragen, das festgesetzte Soll zu erfüllen.

So werden die Gefängnisse zu Fabriken. Strohsandalen werden angefertigt, Streichholzschachteln gemacht . . . Wieder setzt eine „Kampagne" ein. Der Wettbewerb zur Erhöhung der Produktion wird geschürt. Die Überredung, die ureigenste Technik des chinesischen Kommunismus, vollbringt Wunderbares. Die Gefangenen werden zu Höchstleistungen aufgefordert; das Tagessoll wird weit überschritten. Das schließt eine Verbesserung der eigenen Lage in sich. Also Fortschritt, Höchstmaß an Tagesleistung! Man muß im stillen den hochw. Pater Regney bewundern. Er war glücklicherweise in eine Fabrik für Streichholzschachteln geraten. Seine Spezialität waren die Schieber ohne Boden. Für seine Tagesarbeit war das Soll 2000. Er verpflichtete sich, diese Zahl auf 2800 zu erhöhen. Er wurde belobigt. Dann erfolgte ein Aufstieg: 3200, 3500, 3800 und schließlich eine Tagesleistung von 4200! Hochw. Pater Regney erhielt den Titel eines „Musterarbeiters" mit der Note „sehr gut".

Aus diesem Beispiel ersehen wir, wie wohlüberlegt diese Politik von seiten der Regierung ist. Die Gefangenen werden mustergültige Arbeiter . . . gute Patrioten.

Entlassung durch das Volksgericht

Überaus groß sind die unzähligen Leiden aller Missionare und Laien, die die Gehirnwäsche in der „Roten Hölle" der chinesischen Gefängnisse erlebt haben. Kein menschliches Wesen hält auf die Dauer diesem dämonischen Verfahren stand. Gewiß, einige

Missionare versuchten, sich zu widersetzen. Die Funktionäre verstehen den Widerstand auch gar nicht, für sie ist es eine Auflehnung, eine Hartnäckigkeit sondergleichen. Unter dem kommunistischen Regime ist aber Hartnäckigkeit tatsächlich eine Todsünde, die Sünde im wahrsten Sinn des Wortes, die Sünde gegen den Heiligen Geist des Marxismus, der mit allen erdenklichen Mitteln gebrochen werden muß. Die bange Frage taucht dann immer wieder auf: sind die höllischen Qualen von Dauer, auf wie lange . . . ewig?! Tatsache ist, daß es im Gesetz keine zeitliche Begrenzung der Haft vor dem Urteilsspruch gibt. Und gerade diese Ungewißheit, wie lange noch, ist eine große Seelenqual aller Gefangenen. Denn die Sehnsucht nach Erlösung, nach der goldenen Freiheit, wird immer glühender über die Monate und Jahre hin.

Aber warum behandeln die Kommunisten vor allem die Missionare auf diese grausame Weise? Sie wissen nur zu gut, daß die Missionare keine Spione, keine eigentlichen Reaktionäre sind. Sie messen den „Bekenntnissen" keinerlei Bedeutung bei. Sie sind sich auch bewußt, daß die kommunistische Gerichtsinszenierung nur eine schmachvolle Komödie ist. Aber alles muß ja der „Volkserziehung" dienen. In den Augen des Volkes wird die Kirche und damit alle Missionare bloßgestellt, ihre Ausweisungen gerechtfertigt. Denn die Sanktion des Volkes ist zur Verurteilung notwendig. Nur wenn das Opfer schließlich seine Schuld zugibt, von der Abscheulichkeit seiner „Verbrechen" überzeugt ist, ja ehrliche Reue zeigt, kann das Volk es nun begnadigen: das Opfer wird nicht zum Tode verurteilt, sondern des Landes verwiesen.

Die Erfahrung zeigte, daß vielfach nur ein Richter oder gar ein Regierungsbeamter im Namen des Volkes die Ausweisung der Missionare verfügte. Immer wurde das „Sündenregister" vorgelesen, das Maß der angemessenen Strafe verkündet, und die Begnadigung als Ausweisung ausgesprochen. Diese „Befreiung", wie die Volksregierung meinte, komme ihrer Politik besser zustatten als die Haft des Opfers. Dabei wurden die bereits verhängten und nicht abgebüßten Strafen in keiner Weise berücksichtigt.

Weit gefährlicher sind die öffentlichen „Volksgerichte". Diese Szenen spotten jeder Beschreibung. Es ist einfach unglaublich, was dem Gefangenen da zugemutet wird. Es läßt ihn meist tagelang in Schrecken zurück. Andere Volksgerichte sind „kultivierter" und entsprechen unseren Verhältnissen. Doch die Verhandlung wird wie eine Theatervorstellung vorbereitet und läuft dann programmgemäß in einer bestimmten Zeit ab. Es ist der Mühe wert, diese Tatsachenberichte heroischer Missionare zu lesen, wo Teufelei ohne Scham und Ehre, wo Denken und Leben ohne Liebe, wo rote Gerichtssitzungen ohne Recht eine Rolle spielen.

Ausklang

Nun noch ein Letztes. Im Kampf um den Geist des Menschen hat es doch Fälle gegeben, in denen die Persönlichkeit gesiegt, also noch genügend Reserven besessen

hat, um sich gegen diese Schändung und Zerstörung zu wehren. Es sind jene Missionare, die in sich selbst geschlossen dastehen, die unbeugsam an ihren Grundsätzen festhielten, oder deren Glauben an Gott, an die göttliche Vorsehung, unerschütterlich blieb. Nur sie hatten die meisten Chancen, den Kampf zu überstehen. Sie hätten eher ihr Leben als ihre Seele verloren. Nur auf dieser christlichen Ebene gelang es, der Psychose des Schuldgefühls nicht zu erliegen.

Es ist aber auch eine unleugbare Tatsache, daß das Gebet der Kirche und der Heimat diesen Bekennern des Glaubens, den Missionaren, Brüdern und Schwestern, die innere Festigkeit gab, den Glauben zu bewahren, das Vertrauen auf die göttliche Vorsehung nicht zu verlieren — und in der Liebe auszuharren bis ans Ende, bis zur goldenen Freiheit. Die Leiden unserer Glaubensboten in China und ihr unvergleichlicher Heroismus werden der katholischen Kirche dort den Sieg verleihen.

Missionsarbeit und Reichspolitik des hl. Gunther

Ein Beitrag zur ostmitteleuropäischen Kirchengeschichte

Dr. Rudolf Mattausch, Königstein/Taunus

Als der thüringische Graf Gunther aus dem Hause Schwarzburg (Käfernburg) in seinem fünfzigsten Lebensjahre den Entschluß faßte, sich aus einem Leben, reich an Ehren und an öffentlicher Geltung, in die Einsamkeit der Klosterzelle und schließlich einer Eremitenklause zurückzuziehen, schied er keineswegs aus einer Welt voll satten Behagens und wohlgesicherter Ruhe der öffentlichen Angelegenheiten und des Reichs, sondern aus einem Leben des Kampfes und Streites, aus einem Dasein, von dem gerade in diesen Jahren gelten mochte, was allen Zeiten eigen ist, die nach tatenfroher, mutiger Entscheidung voll wagenden Einsatzes rufen: daß nämlich die Handelnden zugleich immer auch zu Schuldigen werden, so gerecht sie auch immer handeln wollen und mögen. Daß Herrschaft und Macht zugleich Gnade von oben und Opfer in dieser Welt bedeuten — eine Wahrheit, die ein Dichter unserer Zeit, nämlich Reinhold Schneider, unserer säkularisierten Welt erst wieder begreiflich zu machen versuchte, — war für einen Mann wie Gunther selbstverständlich und wohl der eigentliche Anstoß für seinen Entschluß.

Dem Mittelalter war die uns heute geläufige Trennung von Kirche und Politik, von weltlichem und geistlichem Leben, fremd; seine Menschen lebten vielmehr in dem Wissen um den gegebenen Dualismus von Irdischem und Überirdischem, von Immanenz und Transzendenz. So ist es denn auch begreiflich, daß es dem alternden Einsiedler Gunther, der doch ein echter Sämann des Herrn, ein christlicher Kolonisator war, auf die Dauer nicht gelang, sich dem politischen Getriebe seiner Zeit völlig zu entziehen, die immer wieder ihren Ruf an ihn ergehen ließ, weil er — ein naher Verwandter von Kaisern und Fürsten, dem kleinen Kreis der politisch Handelnden bekannt, befreundet und verwandt — über Kenntnisse und menschliche Verbindungen verfügte, die einfach unentbehrlich waren.

Im Jahre 1002 war mit dem jähen Tode des jungen Kaisers Otto III. der Traum eines Reiches zu Ende gegangen, der des Einsatzes der Besten wert gewesen wäre. Der noch im Jünglingsalter stehende Ottone, in dem sächsisch-deutsches, burgundisch-romanisches und das byzantinisch-griechische Blut seiner Mutter Theophanu flossen, hatte die Versöhnung der deutsch-karolingischen und der römisch-griechischen Weltreichsidee mit dem christlichen Weltauftrag in der „renovatio imperii Romani" erstrebt und dabei die Zustimmung der Deutschen gefunden, während sich ihm die Römer versagten. Sein Werk ist Torso geblieben, und über seine Pläne ist die Geschichte bald hinweggeschritten. Ihn, der nicht nur das Vertrauen des deutschen Adels, sondern auch die herzliche Zuneigung und Freundschaft zweier so entgegengesetzter Männer wie des hl. Adalbert von Prag und des von magischen Geheim-

nissen umwitterten Gerbert von Aurillac besaß, den er als Silvester II. zum Papst erheben ließ, diesen Kaiser hat allerdings eine Zeit wie das 19. Jahrhundert nicht verstehen können, weil enger Nationalismus und Liberalismus in der Leugnung echter Bindung im Sinne von „religio" den Blick für das Ganze, für die Größe und Weite christlich-universaler Weltschau, verstellten. Erst die Arbeiten von Mathilde Uhlirz und Percy Ernst Schramm haben neue Zugänge zu Otto III. und seine Zeit erschlossen.

Die ganz im Sinne von Ottos Reichsidee erfolgte Gründung des polnischen Erzbistums Gnesen und des ungarischen in Gran, die Verleihung des Patricius-Titels an Boleslaw I. von Polen und der Königskrone an Stephan den Heiligen von Ungarn, alle jene Maßnahmen, die einer einseitig nationalen deutschen Geschichtsschreibung unverständlich — und mehr noch: verdammungswürdig — erschienen, sind aus der Geisteshaltung der Welt zu Gunthers Zeit zu verstehen und nicht etwa an der historischen Tatsache zu messen, daß sie sich nach dem Tode des jungen Kaisers, als die Klammer des Reichsuniversalismus zerbrochen war, im Sinne einer Erstarkung polnischer und magyarischer Macht an des Reiches Grenzen auswirkten, einer politischen Tatsache, der Ottos Nachfolger, Kaiser Heinrich II., der Heilige, mit zäher Anspannung aller Kräfte entgegenzuwirken bemüht war.

Nach dem Scheitern der Ordnungsidee Ottos III. verwirrten sich die Verhältnisse im Osten immer mehr. So blieb auch der junge Same der christlichen Lehre dauernd gefährdet. Noch zu Ottos Lebzeiten war der zweite in der Reihe der Prager Bischöfe, des Kaisers tschechischer Freund und Lehrer Adalbert (Vojtech), aus seiner Heimat vertrieben und an der Ausübung seines Amtes gehindert worden; er hatte schließlich sein Leben als Blutzeuge beim Versuch gelassen, die heidnischen Preußen zu missionieren. In Böhmen und Ungarn führten die Adelsoppositionen zur Verbindung mit dem zurückgedrängten, jedoch keineswegs ausgestorbenen Heidentum, und mehr als einmal war die schwache christliche Substanz in Frage gestellt.

Es war eine an Spannungen und Kämpfen reiche, von dunkler Weltuntergangsfurcht, von wilden Leidenschaften, aber auch von echter Büßergesinnung erfüllte Zeit. Da kämpften Liutizen, Elb- und Havelslawen gegen die Deutschen, Deutsche gegen Polen, Polen gegen Böhmen, böhmischer Adel gegen das premyslidische Herzogshaus, Premysliden gegen die Slawnike, aber auch gegen Premysliden, Magyaren gegen Magyaren.

Solcherart war die Zeit, der Graf Gunther im Jahre 1005 den Rücken kehrte, um als einer der Großen und Angesehenen dieser Welt fürderhin das Leben eines Eremiten zu führen, aus dem ihn aber immer wieder die wichtigen Aufgaben am Weinberg des Herrn und am Reiche seiner kaiserlichen Verwandten abriefen. Der Weinberg des Herrn und das sacrum imperium — niemand hätte damals zwischen beiden einen Unterschied gemacht.

Die Beziehungen des thüringischen Grafen Gunther zu den slawischen Nachbarn, besonders aber zu Böhmen, sind von jeher sehr eng gewesen. Nicht erst der Eremit, sondern schon der Weltmann Gunther hat sie geknüpft.

Es war einige Jahre vor der Jahrtausendwende, als Graf Gunther am Hofe seines Verwandten, des Bayernherzogs Heinrich, zu Regensburg den jüngsten Sohn des Böhmenherzogs Boleslaw II., den jungen Udalrich[1] traf, der von seinem Vetter zu seinem alten Gegner geschickt worden war, um bei ihm, wie Böhmens erster Geschichtsschreiber Cosmas[2] berichtet, höfische Zucht, edle Sitte und das Wesen der Staatskunst von den Deutschen zu lernen.

Gunther dürfte des Slawischen seit seiner Kindheit mächtig gewesen sein, denn selbst im Gebiete seiner Herrschaft in Thüringen lebten damals noch Slawen. Der Graf kam in den Jahren seines weltlichen Lebens oft nach Regensburg, und es ist anzunehmen, daß der junge Udalrich nicht der einzige slawische Prinz gewesen ist, den er am Bayernhofe kennenlernte. Aber gerade die Begegnung mit jenem Premysliden wurde bestimmend für das Missionswerk des Eremiten Gunther. Denn zweimal weilte Udalrich um die Jahrtausendwende in Regensburg, beide Male als Flüchtling und Hilfe Heischender.

Am 9. Februar 999 war sein Vater, Boleslav II., gestorben und ihm war dessen zweiter Sohn, Boleslav III., mit dem Beinamen „Rothaar", auf dem Herzogsstuhl von Böhmen gefolgt, ein grausamer aber unfähiger Gewaltmensch, der seinen Bruder Jaromir entmannen ließ und Udalrich im Bade erdrosseln lassen wollte. Beide flohen mit ihrer Mutter Emma, einer burgundischen Prinzessin, zu Herzog Heinrich von Bayern. In Böhmen erhob sich aber bald darauf der Adel gegen den tyrannischen Herzog. 1002 wurde dieser vertrieben und sein polnischer Vetter Wladiwoj, der Sohn des Mieszko und der Premyslidin Dubravka, mit kaiserlicher Zustimmung und Belehnung zum Herzog von Böhmen erhoben. Er starb jedoch bereits nach wenigen Monaten und nun konnten die Flüchtlinge wieder aus Regensburg nach Böhmen heimkehren, während Boleslav, so scheint es, in Schweinfurt blieb, wo er beim Markgrafen Heinrich (Hezilo) Asyl gefunden hatte. Er brachte es jedoch im folgenden Jahre 1003 so weit, daß Herzog Boleslaw Chrobry von Polen ihn als Repräsentanten polnischer Macht in Böhmen in die Herzogsgewalt einsetzte. Wieder flohen die beiden Brüder mit ihrer Mutter zu Heinrich von Bayern, der inzwischen nach dem Tode Ottos III. deutscher König geworden war. Udalrich brachte nun auch seine Gattin Bozena mit nach Regensburg; nach Cosmas Angaben hatte er sie im Jahre 1002 geheiratet. Sie gebar ihm — wahrscheinlich im Jahre 1004, als sie als Flüchtlinge am Hofe Heinrichs II. lebten — den Sohn Bretislav, von dem der Auctor Anonymus in seiner Vita Guntheri[3] zu berichten weiß, daß Gunther sein Taufpate gewesen sei. Dieser Behauptung ist auch Abt Hermann von Niederaltaich in seinen Annales et historiae Altahenses[4] gefolgt. Sie ist trotz des Fehlens eines sicheren Belegs nicht so unglaubwürdig, wie Palacký meint[5], denn es lag doch menschlich sehr nahe, daß Udalrich seinen alten Freund Gunther um diesen Freundschaftsdienst gebeten haben sollte.

Währenddessen wütete Boleslav III. in Böhmen gegen seine Widersacher auf grausame Weise, so daß sich sehr bald gegen ihn ein neuer Aufstand des Adels erhob. Kein Zweifel, daß der Polenherzog Boleslaw Chrobry diese Entwicklung in Böhmen

vorausgesehen, ja sogar in seine Pläne einbezogen hatte, wie schon Thietmar von Merseburg[6] vermutete. Das Ziel des Polenherzogs, Böhmen zum Mittelpunkt eines polnisch-slawischen Großreiches zu machen, erschien greifbar nahe, als er, von der Aufstandsbewegung ins Land gerufen, sehr schnell Prag und die anderen festen Plätze in die Hand bekam, nachdem er seinen gleichnamigen Vetter auf eine Grenzburg gelockt, dort gefangengesetzt und geblendet ins Innere Polens hatte abführen lassen, wo er Jahre später elend umgekommen sein soll.

Trotz der an seinem Hofe lebenden Premysliden wäre Heinrich II. mit Rücksicht auf seine sonstigen Schwierigkeiten bereit gewesen, den Polenherzog als neuen Herrn Böhmens und Mährens anzuerkennen, wenn dieser — so wie vorher sein Bruder Wladiwoy — sich bequemt hätte, Böhmen als Reichsleben anzunehmen[7]; im Weigerungsfalle drohte der Kaiser mit Krieg.

Allein — Boleslav lebte in überspannten Machtträumen, er verweigerte die Lehensleistung und verbündete sich mit Heinrichs Feinden in Deutschland, vor allem mit dem ostfränkischen Markgrafen Heinrich (oder Hezilo) von Schweinfurt, dessen Gebiet der König nach seinem raschen Siege über seine deutschen Gegner dem neugegründeten Bistum Bamberg einverleibte. An dem noch im Spätsommer des Jahres 1004 nach seiner Rückkehr aus Italien gegen Böhmen vorgetragenen Feldzug haben sowohl Udalrich und Jaromir als auch Graf Gunther teilgenommen. Der Angriff führte durch ein geschicktes Täuschungsmanöver rasch vor die Tore Prags, das unter der Führung Udalrichs im Handstreich genommen wurde. Boleslaw Chrobry floh nach Polen und wurde in den folgenden Jahren vom Kaiser weiter bekämpft, der sich gegen ihn sogar mit den heidnischen Liutizen verbündete. In Böhmen wurde Jaroslaw wieder als Herzog eingesetzt, während Udalrich als Mitregent herrschte. Redlich und gutmütig, jedoch schwach und zum Herrscher nicht geboren, war Jaromir seinem ehrgeizigen Bruder Udalrich, „der es aber mit den Geboten der Tugend und der Menschenliebe nicht so genau nahm", wie Palacký sagt, in jeder Weise unterlegen und mußte ihm im Jahre 1012 in der Herrschaft weichen und bald aus Böhmen fliehen. Udalrich wurde trotzdem von Heinrich II. in seiner Herrschaft anerkannt und bestätigt.

Trotzdem hat sich Udalrich in den 1030 entbrannten Kämpfen des Kaisers Konrad II. gegen Mieszko II. von Polen und Stephan von Ungarn nicht als zuverlässig erwiesen, obwohl sein eigener Sohn Bretislav, der als „böhmischer Achilles" verehrte jugendliche Held, treu auf Heinrichs Seite Mähren für sich erstritten hatte, das seit Boleslaw Chrobrys Zeiten zu Polen gehörte. Sein kühner Brautraub, als er auf der Rückreise von der in Würzburg erfolgten Belehnung mit Mähren die schöne Judith von Schweinfurt gewann, ist in vielen Liedern besungen worden.

Udalrich wurde wegen seiner Untreue im Jahre 1032 vom Kaiser vor ein Fürstengericht nach Magdeburg geladen, erschien jedoch nicht. Erst im folgenden Jahre unterwarf er sich dem Kaiser, der ihn dem Gericht überantwortete. Des Treuebruchs für schuldig erkannt, wurde er seiner Herrschaft enthoben und aus Böhmen verbannt.

Sein Bruder Jaromir wurde wieder in Böhmen zum Herzog eingesetzt, während Bretislav im Besitze Mährens verblieb.

Erst in diesem Zusammenhang hören wir wieder von Gunthers, des Eremiten, Einwirkung auf die böhmischen Verhältnisse. Als nämlich Konrad II. zum Osterfest des Jahres 1034 seinen siebzehnjährigen Sohn Heinrich in Regensburg mündig erklären ließ, erbat Gunther zusammen mit einigen böhmischen Adeligen vom Kaiser als Gnadenerweis die Haftentlassung und Wiedereinsetzung seines Freundes Udalrich. Dieser hat sich allerdings jener letzten Freundeshilfe nicht würdig erzeigt. Er ließ seinen Bruder Jaromir blenden und vertrieb seinen eigenen Sohn Bretislav aus Mähren. Er verübte „viele Greueltaten, und zwar größere und schlimmere als zuvor", wie die Annalen von Niederaltaich[9] nicht ohne einen Anflug von Tadel gegen Gunther berichten, der für den Freund, dessen Charakter er doch kennen mußte, Fürsprecher gewesen war. Erst der Einmarsch eines deutschen Heeres unter der Führung des jungen Kaisersohnes Heinrich machte den Streitigkeiten ein Ende. Bald darauf (noch 1034) endete Udalrich durch Gift. An der Bahre des Bruders rief der blinde Jaromir seinen Neffen Bretislav I. zum Herzog aus. Auf dem Reichstage zu Bamberg 1035 hat dieser, den Annalen von Niederaltaich zufolge, dem Kaiser gehuldigt und Böhmen zu Lehen erhalten.

Waren Gunthers Beziehungen zu Böhmen in der Freundschaft begründet, die ihn mit Angehörigen des premyslidischen Hauses verband, und wirkten sie sich in dem bisher behandelten Zeitabschnitt vorwiegend in diplomatischen Aktionen eines politisch Kundigen und Tätigen aus, so waren es für den Ungarnkönig Stephan I. wohl in erster Linie verwandtschaftliche Gründe, aber auch das Interesse für den im Rufe der Heiligmäßigkeit stehenden fürstlichen Eremiten, welche seine Berufung nach Ungarn bewirkten. Die Gemahlin des ersten christlichen Königs der Magyaren, Gisela, war eine Schwester des damaligen Herzogs von Bayern und späteren deutschen Königs Heinrichs II.; sie war daher auch eine Verwandte Gunthers. — Das Christentum stand damals in Ungarn noch auf schwachen Füßen und der König suchte ihm eine feste organisatorische Gestalt zu geben. Dabei war es ähnlich wie in Böhmen: benediktinische Mönche, zunächst noch meist Landesfremde, bildeten durch ihre klösterlichen Niederlassungen nicht nur Zentren der Glaubensentfaltung, sondern auch das Rückgrat der Kirchen- und Reichsorganisation. Denn „die Söhne des hl. Benedikt leisteten", wie der ungarische Historiker Bálint Hóman[10] sagt, „— im Gegensatz zu den Mönchen des Ostens, die ihr Seelenheil durch Demut, Selbstverleugnung, Reflexion und durch vollkommene Weltabgeschiedenheit zu erlangen suchten — im Geiste ihres Ordensstifters wertvolle wirtschaftliche, caritative, wissenschaftliche Arbeit und Bekehrungs- und Lehrarbeit und dehnten ihren Einfluß auch auf die Politik aus".

In den fünf Jahrzehnten seit der Schlacht auf dem Lechfeld bei Augsburg (955), die zugleich auch die Zeit der Jugend und Reife des Weltmannes Gunther ausmachten, waren die Magyaren unter schweren inneren Kämpfen allmählich zu einer staats-

ähnlichen Konsolidierung gelangt, und das Christentum hatte bei ihnen Eingang gefunden.

Dabei haben von Anfang an die alten Beziehungen zu Byzanz, vor allem aber zum benachbarten bayerischen Herzogtum, eine besondere Rolle gespielt. Schon der Vater des hl. Stephan, Fürst Geisa, hatte sich um Unterstützung in Glaubenssachen an den bayerischen Herzog gewandt. Zwei Jahre nach dem vermutlichen Regierungsantritt Geisas war der hl. Wolfgang — der Herkunft nach zwar ein Schwabe, aber ein Glaubensbote der bayerischen Kirche — im Jahre 972 nach Ungarn gekommen; er war der erste deutsche Priester auf ungarischem Boden. Die Eifersucht Passaus führte aber auf Drängen des Bischofs Pilgrim zur Rückberufung Wolfgangs und zu seiner Einsetzung auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg, wo er gleichzeitig der Beichtvater Herzog Heinrichs und seiner Kinder wurde.

Und als der greise Kaiser Otto der Große, umgeben von den Herzögen Boleslav II. von Böhmen und Mieszko I. von Polen, von byzantinischen, römischen, beneventinischen, bulgarischen, russischen und dänischen Abgesandten, zu Quedlinburg das Osterfest des Jahres 973 feiern konnte, die letzte glänzende Manifestation seines Reiches wenige Wochen vor seinem Tode, da war auch eine zwölfköpfige Gesandtschaft vornehmer Magyaren erschienen und hatte dem Herrscher des Abendlandes die Ehrenbezeigung des Ungarnfürsten mit der Bitte um christliche Glaubensboten überbracht. Und der greise Kaiser hatte damals die Hand des jungen Fürsten ergriffen, die sich ihm darbot, und hatte die siebzig Jahre hindurch zwischen seinem Hause und den Magyaren herrschenden Feindseligkeiten beendet. Nicht lange danach taufte ein Passauer Priester den Fürsten Geisa und seinen 969 geborenen Sohn Wajk (oder Bajk); dieser erhielt den Namen des Patrons der Passauer Kirche, des Erzmartyrers Stephan.

Die Vermählung Stephans mit der bayerischen Prinzessin Gisela, die sich bereits als Novizin für das Klosterleben entschieden hatte, hängt nicht nur zeitlich mit dem kurzen Besuch des zweiten Prager Bischofs, des hl. Adalbert, zusammen, sondern stimmt auch mit dessen Missionszielen überein. Als Adalbert im Jahre 995 aus Prag entwich, da ihm die Ausübung seines bischöflichen Amtes durch eine national-heidnische, vor allem aber ihm und seinem Hause der Slawnike feindliche Adelsopposition unmöglich gemacht wurde, hielt er sich auf der Reise nach dem geliebten Rom einige Monate in Ungarn auf und wurde damals der Lehrmeister des jungen Stephan, den er nicht nur gefirmt, sondern tatsächlich in seinem Glauben und in seinen Herrschertugenden gestärkt hat. Und da Adalbert durch seine Großmutter, eine Tochter König Heinrichs I., mit dem Kaiserhaus der Ottonen wie auch mit dem bayerischen Herzogshaus blutsverwandt war, wird ihm die Verwirklichung des Gedankens, das Missionswerk unter den Magyaren durch eine Ehe des jungen Fürsten mit der frommen bayerischen Prinzessin zu fördern, nicht schwergefallen sein. Es hat sich in der Folge gezeigt, daß damit tatsächlich die Entscheidung Ungarns für den römisch-christlichen Westen endgültig gefallen war. Daß das Magyarentum in ihm eine selbständige und

bedeutende Rolle spielen sollte, ist ebenfalls in erster Linie der umsichtigen Tatkraft dieses Fürsten zu verdanken, der nach der Niederwerfung heidnisch-magyarischer Adelsrevolten in den Schlachten von Veszprém und Nagyösz eine bisher in Ungarn nicht gekannte monarchische Zentralgewalt über den Stämmen errichten konnte, die er sofort — vereint mit der kirchlichen Organisation — zu festigen suchte. Diese Bestrebungen fanden ihre Bekräftigung durch die Übersendung der erbetenen Königskrone und des sogenannten Apostelkreuzes durch Papst Silverster II. und der Mauritiuslanze durch Kaiser Otto III. Die Königskrönung in der Weihnacht des Jahres 1000 war sinnfälliger Ausdruck der Macht des neuen christlichen Königtums und seiner Einordnung in das christlich-universale Weltreich, das der junge Kaiser zusammen mit dem Papst zu errichten gedachte. Anders als Otto III. ist allerdings Stephan wohl das gewesen, was man heute einen Realpolitiker nennen würde, jedenfalls ein Mann der Tat und ein glänzender Organisator, zugleich aber auch tief überzeugt vom Gottesgnadentum seines christlichen Königtums, als dessen letztes Ziel ihm jedoch „die überirdische Glückseligkeit seines Volkes, die Verwirklichung des himmlischen Reiches Christi, vor Augen schwebte", wie Bálint Hóman[11] sagt.

In den Belehrungen für seinen Sohn, den er jedoch noch überlebte, schrieb Stephan: „Die königliche Würde verlangt, daß einzig nur katholische Gläubige sie innehaben dürfen. Deshalb räumen wir bei unserem Unterricht dem heiligen Glauben den ersten Platz ein. Vor allem hinterlasse, gebiete und rate ich Dir, mein geliebter Sohn, daß Du, wenn Du die Königskrone zu Ehren bringen willst, ein sorgsamer Hüter des katholischen und apostolischen Glaubens werden mögest. Denn wer einen falschen Glauben hat oder seinen Glauben nicht mit Werken schmückt, wird weder auf dieser Welt ruhmreich regieren, noch teilhaben an der Krone des ewigen Reiches"[12].

Und da das Ziel eines wahrhaft christlichen Reiches nur zusammen mit der Kirche erreicht werden kann, „weist die königliche Würde", wie Stephan an anderer Stelle seinem Sohne schreibt, „der Geistlichkeit den dritten Platz zu, ohne sie können die Könige und Länder nicht bestehen, denn sie bestellte Gott als Wächter des Menschengeschlechtes"[13].

Gerade in seinen benediktinischen Mitarbeitern auf den Bischofssitzen, deren er zehn gründete, und in den Klöstern hat Stephan die besten Helfer gehabt. Als er die Regierung antrat, bestanden bereits einige Klöster. Neben einigen ostkirchlichen klösterlichen Gemeinschaften bestand in der Gegend von Neutra auf dem Berge Zobor das dem hl. Ipoly (Hippolyt) geweihte Kloster, da waren die Benediktiner von Pannonhalma (Martinsberg), die zum Teil aus dem vom hl. Adalbert mit römischen und deutschen Mönchen gegründeten Kloster Brevnov bei Prag kamen[14], als sie nach der Vertreibung des Heiligen und nach der Bluttat gegen seine Familie der Slavnik ebenfalls Verfolgungen ausgesetzt waren. Aus Brevnov kam auch der Italiener Anastasius, der dort der erste Abt gewesen war und nun vom König als Abt in Pannonhalma eingesetzt wurde, bis er ihn 1006 zum Erzbischof von Gran erhob. Als Abt

folgte ihm auf dem Martinsberg der aus Polen vertriebene erste Erzbischof von Gnesen, Adalberts Halbbruder Gaudentius.

Noch vor seiner Königskrönung hat Stephan die Abtei Péczvárad gegründet und dort den Deutschen Ascherich als Abt eingesetzt, ihn jedoch bereits im Jahre 1009 zum Erzbischof von Kalocza und zum Metropoliten der östlichen, noch vorwiegend heidnischen Reichshälfte gemacht. Für die bayerischen Nonnen, die in der Begleitung seiner Gattin Gisela nach Ungarn gekommen waren, gründete er zur gleichen Zeit auf dem Boden der Herrschaft Veszprém, welche zum Ehegut der Königin von Ungarn gehörte, das auch den Damen des ungarischen Hochadels offen stehende Frauenkloster Veszprémvölgy[15].

So stand es, in kurzen Zügen gesagt, in Ungarn, als der hl. Gunther dem Rufe König Stephans Folge leistete, nachdem er zwei Einladungen aus Scheu vor der Welt und des Hoflebens, von dem er sich zurückgezogen hatte, bereits ausgeschlagen hatte, wie uns der Auctor Anonymus in seiner Vita Guntheri[16] berichtet. Auch die Lebensbeschreibung des hl. Stephan, welche der Deutsche Hartwich[17] im Auftrage des Königs Koloman verfaßte, weiß von Gunthers Anwesenheit zu berichten und gibt an, dieser sei mehrmals in Ungarn gewesen, wo ihm Stephan stets große Geldmittel aus seinem Schatz zur Linderung der Not und zur Hilfe für Kirchen und Klöster zur Verfügung gestellt habe, die jedes Mal sehr schnell verbraucht gewesen seien. Fest steht, daß Gunthers erster Aufenthalt in Ungarn in das Jahr 1015—1016 gefallen ist.

In der Tradition der wahrscheinlich im Jahre 1018 in dem zur Einsiedelei geradezu einladenden Bakónyerwald gegründeten Benediktinerabtei Bakónybél ist das Bewußtsein lebendig geblieben, daß ihre Gründung durch den König auf die Fürsprache des hl. Gunther zurückzuführen war, der sich in der Nähe in die Einöde zurückgezogen hatte und wie im Böhmerwald so auch hier in einer Hütte nahe einer Quelle hauste. Diese Stelle wird dort heute noch durch eine alte Gnadenkapelle bezeichnet. Die ersten Mönche der Abtei Bakónybél stammten aus Niederaltaich, und der Zuzug aus dieser bayerischen Abtei hat auch in den ersten Jahrzehnten noch angehalten; dies zeugt nicht nur von der alten Verbundenheit zwischen Ungarn und Bayern, sondern auch für den Geist Gunthers, der in beiden Abteien heimisch blieb, und wurde noch betont, indem Bakónybél dem hl. Mauritius, dem Patron von Niederaltaich, geweiht wurde.

Auch die Gründung der Abtei Szala wird nach der Tradition dem hl. Gunther zugeschrieben, und es besteht eigentlich kein Grund, an der Richtigkeit dieser Überlieferung zu zweifeln[18].

Bálint Hóman[19] schreibt: „Die Zeit des Heidentums war abgelaufen. Ein neuer Glaube, neue Gedanken, eine neue Kultur wurden in Ungarn heimisch: der Glaube an Christus, der christliche Gedanke und die in ihrer Sprache lateinische, im Geiste allgemein christliche, in ihren Wurzeln aus den Quellen von Rom und Cluny sich nährende westliche Mönchskultur. Der Herd und Mittelpunkt dieser Kultur waren die Höfe des christlichen Königs und seiner Bischöfe, die Klöster der Mönche des hl. Benedikt."

Trotz dieser Hinwendung Ungarns unter Stephan dem Heiligen zur romanisch-deutschen Welt des christlichen Abendlandes ist es nach dem Tode Heinrichs II. und in den letzten Regierungsjahren Stephans zu Auseinandersetzungen mit dem Reich und schließlich im Jahre 1030 zum Krieg gekommen, der für Konrad II. trotz seiner Verbindung mit dem späteren Herzog Bretislav I. von Böhmen unglücklich ausging. Aber wir hören bei dieser Gelegenheit nichts von Gunther im Zusammenhang mit Ungarn. Das mag wohl vor allem mit der Zurückgezogenheit, in der er damals gerade wieder lebte, mit seinen Sorgen um seinen engeren Umkreis im Böhmerwald, wahrscheinlich aber auch mit der Unmöglichkeit zu erklären sein, auf das so ganz anders geartete Denken Konrads II. Einfluß zu nehmen, so hoch er auch bei dem neuen Herrn Deutschlands in Ansehen stand. Kaiser Heinrich II. war noch innerlich mit dem christlichen Reichsuniversalismus ottonischer Prägung verbunden gewesen, auch wenn gerade er die schlimmen Folgen der zusammengebrochenen Politik Ottos III. zu überwinden gehabt hatte. Der Salier Konrad II. lebte und handelte aus anderen Gedankengängen heraus. Ferner noch als Stephan dem Heiligen, der nach der deutschen Niederlage maßvolle Zurückhaltung zeigte, mag dem hl. Gunther die Gedankenwelt des Saliers gestanden haben. Als er sich im Jahre 1034 vor dem Kaiser für Udalrich von Böhmen einsetzte, geschah es nicht aus rein politischen, sondern wohl vorwiegend aus persönlichen, aus freundschaftlichen Beweggründen.

Für Stephan einzutreten, wird ihm aber auch das Wissen um die größeren Zusammenhänge zwischen ungarischer und italienisch-venetianischer Diplomatie, zwischen dem Hause Arpád und dem mit diesem verschwägerten, deutschfeindlichen Hause Orseolo gehindert haben, die seine Unterstützung nicht erwarten durften. Denn diese Verbindung konnte bei der engen Verkettung venetianischer und byzantinischer Politik leicht zu einer großen Gefahr für das Reich und für den Einfluß der deutschen Kirche auf die ungarische werden.

Nach dem Tode Stephans im Jahre 1039 schwächten Thronstreitigkeiten das ungarische Königtum und zerrissen die dem Reiche feindliche Verbindung der Häuser Arpád-Orseolo. So ist es denn Heinrich III., dem Sohne Konrads II., der sich einer neuen universalen Reichsidee zugewandt hatte und den Erneuerungsideen von Cluny geneigt war, unter geschickter Ausnutzung des Gegensatzes zwischen Stephans Erben Peter I. und dem Gegenkönig Samuel aus dem Hause Aba gelungen, Ungarn vorübergehend zum deutschen Reichslehen zu machen. Aber gerade die damals noch einmal mächtig aufbrandende nationalheidnische Bewegung in Ungarn bewies durch ihre Unfähigkeit, das Christentum zu vernichten und damit das Werk Stephans zu zerstören, wie festgefügt bereits das war, was dieser große und erste König der Ungarn vor allem mit Hilfe seiner benediktinischen Mitarbeiter gegründet hatte. Nicht der Geringste unter ihnen war der hl. Gunther, der fürstliche Eremit des Böhmerwaldes.

In den Kämpfen mit dem Polenherzog Boleslaw Chrobry, von denen wir schon gehört haben, hatte Kaiser Heinrich II. die Unterstützung und Waffenbrüderschaft der heidnischen Liutizen gefunden. Dieser slawische Stamm hatte im Raum zwischen

Havelmündung und Oder seine Sitze und war zusammen mit den anderen Elb- und Havelslawen nach schweren Kämpfen dem Reiche Ottos des Großen unterlegen, hatte sich jedoch bisher mehr noch als diese eine weitgehende Selbständigkeit erhalten. Trotz der Gründung der Bistümer Brandenburg und Havelberg, die wie Meißen, Zeitz und Merseburg als Suffragane dem neuen ottonischen Erzbistum Magdeburg unterstanden, war die Ausbreitung des Christentums unter diesen slawischen Stämmen nicht gelungen. In ihrer hartnäckigen Weigerung, die christliche Lehre anzunehmen, dürfen wir die Hauptursache ihrer später erfolgten völligen Entnationalisierung erblicken, die zum Beispiel den Tschechen durch die großzügige und weitblickende Christianisierung der letzten Premysliden erspart geblieben ist und sie genauso wie die Polen als christliches Volk zu ebenbürtigen Partnern der Deutschen machte.

Es ist gar kein Zweifel, daß Heinrich II. seine Aufgabe als christlicher König sehr ernst genommen hat und auch im Sinne des Missionsgedankens zu erfüllen trachtete. Wenn er den Liutizen gegenüber zeitweise besondere Rücksicht auf ihre eingewurzelten religiösen Bräuche und Symbole zu nehmen bereit war, so mögen ihn dabei politische Überlegungen geleitet haben, die tapferen und wertvollen Verbündeten gegen die Polen nicht zu verärgern, zugleich aber wohl auch die Erkenntnis, daß eine gewaltsame Einmischung der Macht des Reiches dem mit Sorgfalt zu betreibenden Missionswerk nur schaden, keineswegs aber nützen konnte. Der von Giesebrecht mehrfach, vor allem aber in seinen „Wendischen Geschichten“ [20] und — in direkter Beziehung auf die Mission des hl. Gunther — in seiner „Geschichte der deutschen Kaiserzeit“ [21] erhobene Vorwurf, Heinrich habe mit fast scheuer Sorgfalt das Heidentum der Liutizen gepflegt und so geradezu den Untergang der sächsischen Herrschaft im Wendenlande heraufbeschworen, steht bei aller Berücksichtigung politischer Motive in Widerspruch zur bekannten Frömmigkeit des Kaisers und wird auf das richtige Maß zurückzuführen sein: Heinrich konnte angesichts der schwierigen Situation gegenüber den polnischen Großmachtplänen Boleslaws, deren Abwehr ihm die Bundesgenossenschaft der Liutizen geradezu aufnötigte, gar nicht anders handeln. Dem Streben der weltlichen wie geistlichen Fürsten nach territorialer Erweiterung ihrer Machtbereiche im wendischen Land nachzugeben, hätte unabsehbare Folgen gehabt. Daß aber auch dieser Boden der Aussaat des Christentums bedürfe, war offensichtlich. Dazu erforderte es jedoch Umsicht und Erfahrung. Beides besaß Gunther, der blutsverwandte Eremit, und er beherrschte zudem auch die Sprache der Slawen. Und wenn diese sich immer wieder über das schlechte Beispiel beschwerten, welches die unter den Alteingesessenen seßhaft gewordenen deutschen Herren in ganz unchristlicher Weise gaben, so war ihnen in dem Standesgenossen Gunther, der als Fünfzigjähriger einem ähnlichen Weltleben entflohen und inzwischen schon ein alter Mann geworden war, vielleicht am besten ein Vorbild zu geben.

Solcherart mögen wohl die Erwägungen gewesen sein, welche den kaiserlichen Verwandten veranlaßten, Gunther zu dem im Februar 1017 in Magdeburg abzuhalten-

den Hoftag zu bescheiden und ihm dort den Auftrag zu erteilen, den heidnischen Liutizen das Wort Gottes zu predigen. Wie Thietmar von Merseburg berichtet, machte sich Gunther sofort von Magdeburg aus auf den Weg[22]. Es war eine sehr gefährliche Aufgabe, die er übernahm, und das ihm so vertraute Schicksal des hl. Adalbert, der im Jahre 997 bei den heidnischen Preußen sein Leben gelassen hatte, mag ihm dabei ebenso vor Augen gestanden haben wie die Ermordung des Havelburger Bischofs samt vielen seiner Diözesanen beim großen Liutizen- und Elbslawenaufstand im Jahre 983, dem Todesjahre Kaiser Ottos II. Denn wenn auch die Liutizen in den Kämpfen der letzten Jahre dem deutschen Kaiser als Bundesgenossen gedient hatten, so war ihre Abneigung gegen die Deutschen und ihren Glauben eine gewaltige, weil sie meinten, daß die Aufgabe des Väterglaubens auch den Verlust der Freiheit und Eigenständigkeit nach sich ziehen müsse.

Wo Gunther sich aufhielt, ob er allein war oder in Begleitung, mit wem er in Verbindung trat, ob er Erfolge hatte — wir wissen es nicht, denn die Quellen schweigen über seine Tätigkeit im Liutizenland. Nur ihr Mißerfolg ist überliefert. Die Schwierigkeiten müssen wirklich unüberwindlich, der Haß unermeßlich gewesen sein, wenn ein Mann wie Gunther nichts ausrichten konnte. Aber ganz ohne Früchte mag sein Beginnen doch nicht gewesen sein, denn bereits Gelasius Dobner hat in seinen „Monumenta historica Bohemiae“[23] die Vermutung ausgesprochen, jener Liutizenfürst Mietizlaus, der nach Thietmars Bericht wenige Monate später von seinen eigenen Landsleuten seines Christentums wegen angegriffen, in seiner Burg Zuarina belagert und schließlich aus seinem Lande verjagt wurde, sei vom hl. Gunther bekehrt und getauft worden.

Und von seinem Kloster Rinchnach aus scheint Gunther die Liutizenmission weiter betrieben zu haben, indem er junge Missionare für diese Aufgabe heranbildete. Denn um Mönche aus Rinchnach muß es sich gehandelt haben, wenn die Hamburger Annalen[24] unter dem Jahre 1050, also fünf Jahre nach Gunthers Tod, berichten, daß in der Stadt Rethra (bei Prillwitz) im Liutizenland „zwei Mönche aus dem Böhmerwald“ (e Bohemiae saltibus) das Wort Gottes gepredigt und nach grausamen Martern schließlich den Tod erlitten hätten.

Um die Mitte der dreißiger Jahre des 11. Jahrhunderts waren in den östlichen Ländern tiefgreifende Veränderungen eingetreten, denn in rascher Folge trat überall die junge Generation die Nachfolge der alten an.

Im Jahre 1034 war Mieszko II. von Polen gestorben und hatte seinem minderjährigen Sohne Kasimir ein erschüttertes und bedrängtes Land hinterlassen, das sich bald gegen ihn und seine deutsche Mutter Richeza erhob und die beiden nach Deutschland vertrieb. Kurz darauf (1035) war der junge Bretislav I. Herzog von Böhmen und Mähren geworden. Am 15. August 1038 schloß König Stephan der Heilige von Ungarn die Augen, knapp zehn Monate später, am 4. Juni 1039, folgte ihm sein Gegner, Kaiser Konrad II., ins Grab.

Kein Wunder, wenn in dem unternehmungslustigen jungen Herzog von Böhmen

und Mähren der Plan immer deutlicher Gestalt annahm, das in Polen herrschende Chaos zu nutzen und von Böhmen aus jene slawische Herrschaft zu errichten, an die Boleslaw Chrobry vergebens seine besten Kräfte gewandt hatte. In den böhmischen und mährischen Gauen ging im Sommer 1039 die Eichenbastschlinge von Hand zu Hand, von Haus zu Haus, mit dem Gebot des Herzogs zur Sammlung aller waffenfähigen Männer, zugleich aber auch als Warnung an die, welche sich dem Rufe zu versagen gedachten, um ihnen zu zeigen, welche Strafe ihrer harre. Daß der hochfliegende Plan der Gewinnung Polens niemals mit den Deutschen, sondern nur gegen sie durchzusetzen war, wußte Bretislav sehr gut. Daher mußte er sofort ausgeführt werden, solange noch in Polen das Chaos andauerte und in Deutschland König Heinrich III. von anderen Sorgen des Reichs in Anspruch genommen war. Aber gerade das, was Bretislav als die große Chance zu dünken schien, nämlich die chaotischen Zustände in Polen, die Deutschfeindlichkeit des jungen Ungarnkönigs Peters I., mit dem sich Bretislav daher verbündete, und vor allem der Thronwechsel im Reiche, das erwies sich sehr bald als Fehlrechnung in einem, und zwar in dem entscheidenden Punkt. Denn in Heinrich III. trat ein Mann an die Spitze des Reiches, wie ihn die Geschichte nur selten schenkt: hochbegabt und in die Probleme der Herrschaft von seinem Vater seit langem eingeführt und an ihnen teilhabend, dabei gebildet wie kein anderer Herrscher seiner Zeit, war er entschlossen, die Machtposition des böhmischen Vasallen zu zerbrechen, ehe es zu spät war.

Dennoch gehörten die ersten Züge in diesem kriegerischen Spiel dem Böhmenherzog. Krakau ward gestürmt und geplündert, der Schatz Boleslaws geraubt, Breslau eingenommen und verheert, und bald standen die böhmischen und mährischen Scharen vor Gnesen. Seine Eroberung fiel nicht allzu schwer und damit kam die ersehnte Beute in die Hand der Eroberer: die Gebeine des hl. Adalbert wurden mit feierlichem Gepränge aus der Gruft in Gnesen gehoben und von den Truppen Bretislavs in festlichem Zuge nach Böhmen gebracht, um dort unter großen Ehren in Prag beigesetzt zu werden. Böhmen, eben im Begriffe, sich zu großer Bedeutung aufzuschwingen, hatte die Gebeine seines Landespatrons wieder in den Mauern seiner Bischofsstadt, aus welcher der Lebende vertrieben worden war. Cosmas, der Geschichtsschreiber Böhmens in dieser Epoche, ergeht sich bei der Schilderung des triumphalen Einzugs in Prag am 24. August 1039 in schwülstigen Beschreibungen des Schauspiels; den eigentlichen Gewinn des Feldzugs, die große territoriale Machterweiterung, den Gewinn weiten polnischen Gebietes und vor allem der Städte Krakau und Breslau, erwähnt er sonderbarer Weise nicht. Dieser war lange wieder dahin, als der Chronist die Begebenheit aufzeichnete — ein Zeichen für die Kurzlebigkeit jenes Planes, der damals allerdings dem jungen Kaiser zu Anfang seiner Regierung sehr zu schaffen gemacht hat. Denn für Heinrich gab es kaum eine Überlegung, was in diesem Falle zu tun sei. Die Verhinderung slawischer Großmachtpläne, von wo immer ausgehend, war ein Lebensinteresse des Reiches.

Als Heinrich noch im Herbst des Jahres 1039 Kriegsrüstungen gegen Böhmen be-

gann, zeigte sich Bretislav aus dem Bestreben heraus, Zeit zu gewinnen, etwas nachgiebiger. Er erklärte sich bereit, die Oberhoheit des Reiches anzuerkennen und den bisher üblichen Tribut von jährlich 120 Ochsen und 500 Mark Silber zu entrichten, weigerte sich jedoch ausdrücklich, seine polnischen Erwerbungen herauszugeben, welche ihm als Basis für seine Großmachtpläne dienen sollten. Gleichzeitig betrieb er den Plan, in Prag ein Erzbistum zu errichten, um damit die Freiheit der böhmischen von der deutschen Kirche zu erreichen, wie sie Gnesen und Gran bereits besaßen. Erst vor dem Hintergrund dieser Bestrebungen hebt sich die feierliche Einholung der Reliquien des hl. Adalbert als ein höchst bedeutsamer politischer Akt ab, darauf berechnet, dem bischöflichen Stuhl von Prag, dessen zweiter Inhaber ein Märtyrer von so weitreichender Bedeutung und Anerkennung gewesen war, jenen Nimbus zu verleihen, der zur Umwandlung in einen erzbischöflichen Stuhl geradezu drängte.

Als Bretislav sein Wort nicht hielt, obwohl er seinen ältesten Sohn Spitihnev als Geisel an den deutschen Hof geschickt hatte, und im folgenden Jahre zur rechten Zeit nicht vor dem König erschien, um ihm zu huldigen, ja vielmehr bekannt wurde, daß er sich mit König Peter von Ungarn verständigt habe, welcher bereits im Winter 1039/40 in den Wiener Raum vorgestoßen war, wurde der Krieg unvermeidlich.

Von Heinrich III., der Gunther gerade in diesen Tagen in der Urkunde zur Übergabe Rinchnachs an die Abtei Niederaltaich vom 17. Januar 1040[25] als seinen vertrauten Freund bezeichnete — im lateinischen Text heißt es: idem Guntherus pro meritorum probitate usus est nostra familiaritate" —, wurde der Eremit zum Fürstentag nach Augsburg berufen, um als Berater und Vermittler dienen zu können. Der Krieg wurde für den Sommer beschlossen und der Feldzugsplan festgelegt. Er sah einen zweiseitigen Angriff vor: von der Mark Meißen aus sollten der Markgraf Ekkehard und Erzbischof Bardo von Mainz, dessen Einfluß im Osten durch den Plan Bretislavs von einem Erzbistum Prag schwer gefährdet war, mit einem sächsisch-thüringischen Heere elbaufwärts angreifen, während der König das von Bayern aus einrückende Hauptheer selbst befehligen wollte.

Der Weg[26], den Heinrich III. zur böhmischen Grenze genommen hat, ist genau bekannt: das Pfingstfest verbrachte er in Lüttich, am 22. Juni ist seine Anwesenheit in Straßburg, vom 2. bis 4. Juli auf der Pfalz zu Tribur, am 20. und 21. Juli in Goslar, am 27. und 28. Juli in Eschwege, am 1. August in Thüringen auf der Pfalz zu Wiehe, am 11. August in Regensburg, am 15. August in Cham dokumentarisch zu belegen. Wenn Gunther nicht schon früher in seiner Umgebung war, dann schloß er sich — was am wahrscheinlichsten ist — am 1. August in der Pfalz Wiehe dem König an. Unter diesem Datum erscheint jedenfalls eine königliche Urkunde, in welcher Gunther ihm zugefallenes Erbgut auf kaiserliche Veranlassung an das Kloster Hersfeld verschenkte[27]. Als Zeugen sind hier einige hohe Herren aus der Umgebung des Königs angeführt, die in den folgenden unglücklichen Kämpfen gegen Böhmen den Tod finden sollten.

Der Feldzugsplan hatte vorgesehen, daß beide Heere gleichzeitig um die Monatsmitte des August nach Böhmen vorbrechen sollten; die thüringisch-sächsische Gruppe

von der Burg Dohna bei Pirna aus elbaufwärts, und die bayerisch-fränkische Hauptmacht von Cham aus durch den Böhmerwald. Der Feldzug des Jahres 1040, den Heinrich gegen Bretislav als einen ungetreuen und überheblichen Vasallen führte, ist gerade wegen seines für den König unglücklichen Ausgangs ein Ereignis ersten Ranges geworden. Daher ist er von den bedeutendsten Annalisten und Geschichtsschreibern jener Zeit mehr oder weniger ausführlich behandelt worden. Sie versäumten nicht, die Mitwirkung des hl. Gunther zu erwähnen[28]. Daß diese Berichte kein Hindernis gewesen sind, die Ereignisse in einem dem Eremiten Gunther feindlichen Sinne zu entstellen, wie wir dies bei einer Reihe von Historikern bis zu Palacký und Giesebrecht finden, hängt mit der Propaganda zusammen, welche die Hussiten gegen den Heiligen als eine Art Rache gegen das Kloster Brevnov, die letzte Ruhestätte Gunthers, und gegen die Söhne des hl. Benedikt richteten. Denn die Benediktiner von Brevnov waren gerade aus der intimen Kenntnis der Prager Verhältnisse heraus die schärfsten und erfolgreichsten Widersacher des Magisters Johannes Hus auf dem Konstanzer Konzil. Die Verunglimpfung des Heiligen als Landesfeind, der zweimal die Deutschen ins Land geführt und sie nach dem unglücklichen ersten Kampf auf Schleichwegen gerettet habe, ja geradezu als „Spion des deutschen Heeres“ [29] zu betrachten sei, ist von Palacký mit antideutscher und antikatholischer Spitze betont worden[30] und wurde seither aus bewußter Böswilligkeit oder aus Gedankenlosigkeit gern wiederholt.

Die kriegerischen Ereignisse dieser Augusttage des Jahres 1040, die den Feldzug entschieden haben, die zugleich aber die Ursache für jene Diffamierung des hl. Gunther in den Augen nationalstolzer Tschechen waren, sind rasch erzählt.

Die Cham aufwärts marschierend, war das deutsche Hauptheer unter der Führung Heinrichs III. über Eschelkamm bis zum Paß zwischen Neumark und Neugedein vorgerückt. Hier hatte Herzog Bretislav, welcher seine Truppen selbst gegen den König führte, ein Verhau errichten lassen, das, dem Gelände gut angepaßt, den Weg nach Böhmen zu sperren hatte. Der König handelte, wie jeder Feldherr in dieser Lage getan hätte: er ließ seinen Bannerträger, einen Grafen Wernher, mit einer auserlesenen Schar hessischer Krieger gegen das Verhau vorgehen, um die Tschechen zu beschäftigen, während Markgraf Otto von Schweinfurt, der Bruder der böhmischen Herzogin Judith und damit Schwager des Bretislav, unter geschickter Umgehung der Tschechen durch unwegsames Gelände in den Rücken des Verhaus kommen sollte. Das war am 22. August; am 23. sollten dann die Tschechen von zwei Seiten angegriffen werden: frontal durch das Hauptheer und vom Rücken her durch Otto von Schweinfurt und die unter seiner Führung stehende detachierte Abteilung.

Der Plan wurde durch die befehlswidrige Voreiligkeit des Bannerträgers Graf Wernher vereitelt, welcher mit seiner Vorhut noch am gleichen 22. August die Tschechen angriff, von ihnen in einen gut gestellten Hinterhalt gelockt wurde und zusammen mit einem Graf Reginhard fiel. Die übrigen wurden gefangengenommen, das königliche Banner blieb in der Hand Bretislavs.

Als nun am 23. August Markgraf Otto nach glücklicher Umgehung der Tschechen

diese in Unkenntnis der Niederlage der Vorhut tatsächlich vom Rücken her angriff, sah er sich den gleichen Bogenschützen gegenüber, die am Vortage bereits den Kampf entschieden hatten, und er wurde unter schweren Verlusten zurückgeschlagen; die Namen der Grafen Gebhard und Berthold — sie waren ebenso wie Graf Reginhard als Zeugen auf der Urkunde vom 1. August zu Wiehe verzeichnet — ferner die Namen der Grafen Wolfram und Dietmar werden als Gefallene genannt.

Durch die Ereignisse der beiden Tage war König Heinrich in eine Lage geraten, die ihn am Erfolg des ganzen Feldzuges verzweifeln ließ. Er sah keine Möglichkeit mehr, mit dem übrigen Heere, das er noch in der Hand hatte, das Verhau zu nehmen, nach Böhmen durchzubrechen und die Verbindung mit den aus der Mark Meißen vorgebrochenen Truppen unter Markgraf Ekkehard und Erzbischof Bardo von Mainz herzustellen. Den Schilderungen des tschechischen Chronisten Cosmas folgend, der sich wiederum in einer wortreichen Darstellung ergeht, während er die für Bretislav unglücklichen Ereignisse des nächsten Jahres nur kurz abtut, folgen die meisten Historiker des 19. Jahrhunderts in der Beurteilung der Lage, in der sich König Heinrich damals befand und die sicher schwierig war — sonst hätte er den Kampf nicht aufgegeben — aber eben doch wieder nicht so, wie Palacký sie darstellt[31]: „Die Niederlage des deutschen Heeres wurde nun vollständig: die tapfersten Männer waren im Kampf gefallen, eine große Zahl in die Gefangenschaft gerathen, nur Wenige fanden ihr Heil in der Flucht, bei welcher ihnen der deutsche Einsiedler Gunther den Ausweg zeigte."

Wie kommt Palacký zu dieser Behauptung, Gunther habe die flüchtenden Deutschen, unter denen sich also auch der König befunden haben müßte, gerettet, indem er ihnen den Fluchtweg wies? Diese Behauptung ist meines Wissens zum ersten Male bei Stenzel[32] im Jahre 1827 zu finden. Dieser schreibt: „. . . der König, der jetzt nicht daran denken konnte, weiter vorzudringen, gewann Zeit, die Trümmer seines Heeres durch die Hilfe des frommen Eremiten Gunther aus Böhmen zu retten. Ihm waren diese Gegenden und die Wege durch das Gebirge bekannt und dankbar führte er so den König nach Bayern zurück." — Büdinger[33] weiß mit den Farben wunderseliger Legendenmalerei noch besser umzugehen; er läßt Gunther wie einen deus ex machina plötzlich unter den flüchtenden, verzweifelten Scharen des Königs auftauchen und schreibt: „Beim Anblick der deutschen Scharen mochte auch in ihm die alte Waffenlust erwachen. Jetzt konnte er seine genaue Kenntnis jener Gegenden zum Heile seiner Landsleute verwerten; er führte sie auf entlegenen Pfaden wohlbehalten über das Gebirge."

Wen sollte denn das Erwachen des alten Kampfgeistes in dem greisen Eremiten — denn Gunther war damals 85 Jahre alt — nicht rühren? Ja, Giesebrecht ist in seiner „Geschichte der deutschen Kaiserzeit"[34] noch einen Schritt weitergegangen und hat Gunther schon zum Führer der einbrechenden deutschen Truppen und nach ihrer Niederlage zu ihrem rettenden Engel gemacht. Die gleiche Behauptung findet sich bei Dudik in seiner mährischen Geschichte[35]. P. Gotthard Lang[36], der verdiente Gunther-

Forscher von Niederaltaich, hat sehr richtig hervorgehoben, daß sich diese Behauptungen auf eine Mißdeutung der Lage und der Berichte zurückführen lassen.

Tatsächlich bilden drei Irrtümer die Voraussetzung für jene Behauptungen: 1. Gunther tauchte keineswegs plötzlich als rettender Engel auf, sondern er befand sich spätestens seit dem 1. August beim Heere. 2. Die stillschweigende Voraussetzung, er habe dort Weg und Steg kennen müssen, weil seine Klause in der Nähe gelegen habe, beruht auf Unkenntnis der Gegend. Rinchnach ist drei Tagemärsche von Neugedein entfernt und Gutwasser, die letzte Klause Gunthers, noch weiter. Es ist unwahrscheinlich, daß Gunther den Raum Cham-Neumark-Neugedein besser gekannt haben sollte. 3. Nicht durch Gunthers Führung, sondern durch seine Vermittlung gelangten die Deutschen unversehrt nach Deutschland zurück. Aber nach Lage der Dinge handelt es sich dabei nicht um das königliche Hauptheer, sondern um die bereits tief in Böhmen stehenden Truppen der sächsisch-thüringischen Gruppe.

Wie kam es nun zu einer solchen Mißdeutung der Beteiligung Gunthers am Feldzug von 1040 und wie verhielt es sich wirklich? Die Verunglimpfungen des Heiligen durch die Hussiten, welche in ihm, wie schon gesagt, das verhaßte Brevnov treffen wollten, sozusagen noch im Ohre, wurde aus dem Bericht des Hermann von Reichenau[37] durch einen Übersetzungsfehler aus dem „Vermittler" Gunther, der er wirklich war, ein „Wegführer". Es heißt dort nämlich: „Et qui ex nostris in provincia adhuc remanserant, interveniente Gunthero heremita incolumes redierunt", also: und diejenigen der Unsrigen, welche noch in jener Provinz zurückgeblieben waren, erhielten durch Vermittlung des Eremiten Gunther unbehinderten Abzug."

In Wahrheit ist also Gunther damals im Auftrage des Königs als Vermittler aufgetreten, er hat bei Herzog Bretislav, mit dem ihn enge Beziehungen verbanden — er war schließlich wahrscheinlich sogar sein Taufpate — für einen Waffenstillstand interveniert und ihn auch tatsächlich zustande gebracht. Denn damit stimmt genau überein, was der sächsische Annalist[38] zu berichten weiß, daß nämlich Gunther an der Spitze einer königlichen Gesandtschaft den inzwischen siegreich bis Brüx vorgedrungenen sächsisch-thüringischen Truppen den königlichen Rückzugsbefehl überbracht habe, den diese auch sofort befolgten. Sie kehrten unbehelligt nach Deutschland zurück (incolumes redierunt).

Zweifellos hatten beide Seiten Grund genug, den Waffenstillstand zu schließen: Bretislav hatte dem König eine Niederlage beigebracht, aber er wußte seinen Sohn Spitihnev noch als Geisel in Regensburg. Als Faustpfand besaß er zwar deutsche Gefangene, doch hatten auch Markgraf Ekkehard und Erzbischof Bardo Gefangene gemacht und standen tief in Böhmen. Ein beiderseitiges Abkommen war also möglich und wünschenswert. Warum Bretislav die Gunst der Stunde damals nicht nutzte und vom König nicht unter günstigeren Bedingungen einen Frieden einhandelte, der ihm wesentliche Teile seiner Erwerbungen aus dem siegreichen Polenfeldzug des Vorjahres belassen hätte, ist nicht ersichtlich. Daß Bretislav nicht nach Selbständigkeit vom Reiche trachtete, geht aus seinem kurz nach dem Siege in Polen gemachten Angebot

hervor, den seit Pipins Zeiten üblichen Tribut Böhmens entrichten zu wollen. Wir werden uns überhaupt den ganzen Streit mehr unter dem Gesichtspunkt vorzustellen haben, daß es um die Beute eines Vasallen ging, der einen Angriffskrieg gegen Polen geführt hatte, zu dem er nach dem Reichsrecht, das Heinrich vertrat und das Bretislav in dieser Hinsicht und im Vollgefühl des Sieges nicht anerkennen wollte, nicht berechtigt war. Wir haben uns daran gewöhnt, von dem Expansionsdrang eines großslawischen Reiches zu reden und damit sofort an einen Gegensatz zum römisch-deutschen Reiche zu denken. Das würde jedoch ein Denken in staatsrechtlichen Normen voraussetzen, welche jener Zeit noch sehr fern lagen. Eine Machtstellung Böhmens oder Polens im Osten war auch im Rahmen des Imperium Romanum denkbar — es fragte sich nur, ob eine solche Stellung mit dem Herrschergefühl des regierenden Königs zu vereinbaren war. Persönlichkeiten wie Heinrich II. und Heinrich III. haben sich erfolgreich geweigert, einen solchen Machtanspruch Polens oder Böhmens anzuerkennen.

Dies war auch der Grund, warum es im folgenden Jahre zu keiner friedlichen Einigung, sondern zu einem neuen Feldzug gegen Böhmen kam. In den Bettagen vom 27. bis 30. April 1041 versammelte Heinrich zu Seligenstadt am Main den Hoftag, zu dem auch Gesandte Bretislavs erschienen waren. Sie brachten aber nichts als leere Versprechungen, die darin gipfelten, daß der Herzog sich persönlich dem König stellen und ihm huldigen werde. Daß sie keinen Glauben fanden, ist verständlich und wird auch durch die Annalen von Niederaltaich erhärtet, welche zu berichten wissen, die Fürsten seien zusammengekommen, um zu beraten, wie man die Schmach des Vorjahres wiedergutmachen könne (qualiter dedecus esset correcturus). Den böhmischen Gesandten wurde erklärt, der König werde gegen den Herzog ziehen, wenn dieser sich nicht mit seinem Reich, d. h. also mit seinen polnischen Eroberungen, unterwerfe (dux nisi semet unacum regno deditum veniret, regem cum exercitu super se rursus venturum sciret). Das war ein Bescheid, der praktisch einer Kriegserklärung gleichkam[39].

Tatsächlich ist es zu diesem Feldzug gekommen und er ist durch ein geschickt durchgeführtes Täuschungsmanöver, das Bretislav im unklaren über die militärischen Absichten ließ und wo der Hauptstoß erfolgen werde, schnell zum Erfolg gekommen. Der Durchbruch erfolgte allem Anschein nach wesentlich weiter nördlich als im Vorjahre, vielleicht sogar von Thüringen aus[40]. Am 8. September 1041 stand Heinrich III. vor Prag. Im böhmischen Lager zeigte sich Abfall vom Herzog, allen voran der charakterlich reichlich zweifelhafte Bischof Severus von Prag. So blieb Bretislav nur die Unterwerfung unter Bedingungen, die allerdings hart waren: 8000 Mark Silber, feierliche Unterwerfung zu Regensburg, Verzicht auf die polnischen Erwerbungen, Herausgabe der Gefangenen. Als Geiseln stellte er einen seiner Söhne und je einen Sohn von vier der bedeutendsten Standesherren Böhmens. Dem mit Beute reich beladenen Heere, das vermutlich auf der Angriffsstraße des Vorjahres über Cham abzog, mußte nach Wegräumung der Sperren eine breite Straße gebahnt werden.

Und Gunther? Keine der Quellen, die im Vorjahre über ihn berichtete, erwähnt ihn bei der Schilderung dieses Feldzuges von 1041 auch nur mit einem Wort. Daß man ihn, der vor einem Jahre so sehr im Blickfeld stand, vergessen haben sollte, ist undenkbar. Es bleibt nur die Folgerung, daß er an diesem Vorstoß, zumal er weit von seiner Klause in Gutwasser und seinem Kloster Rinchnach erfolgte, überhaupt nicht teilgenommen hat.

Palackýs Annahme, die er seit der deutschen Erstausgabe seiner Geschichte Böhmens[41] immer wieder ausgesprochen hat, daß nämlich „Heinrich hätte keinen Verstand haben müssen, wenn er, nach den Erfahrungen von 1040, über einen so wichtigen Punkt nicht den größten Kenner, seinen familiaris, consultirt hätte", und also Gunther die Deutschen vor Prag geführt haben müsse, ist eine durch keine Quelle, keinen Bericht zu erweisende Vermutung, die weder der geographischen Situation nach glaubwürdig erscheint, noch mit der freundlichen Gesinnung gegen den Böhmerherzog und sein Volk zu vereinbaren wäre. Auf beide Umstände hat erfreulicherweise neuerdings auch ein tschechischer Historiker, Blažej Ráček[42], hingewiesen. Seinem ganzen Wesen nach eignete sich Gunter zum Vermittler, zum Friedensbringer. In die Pose des Kriegshelden versetzt zu werden, hat er nach seiner Weltflucht keine Lust mehr gezeigt. Am allerwenigsten wird man das vom 85jährigen Greis annehmen dürfen, und besonders nicht dem jungen Freunde Bretislav gegenüber, dem Sohn seines Freundes Udalrich.

Nach den Ereignissen von 1040, in deren Mittelpunkt er für kurze Zeit noch einmal gestanden hatte, zog sich der hl. Gunther wieder als Eremit in das einsame Leben zurück und lebte in einer Klause bei Gutwasser im Böhmerwald, auf böhmischem Boden. Im Jahre 1045 war seine Lebensuhr abgelaufen, um seine Todesstunde rankt sich fromme Legende. Tatsache ist, daß sein Leichnam von Mönchen des Klosters Brevnov auf Weisung ihres Abtes Meginhard (oder Meinhard), der Gunthers Mitbruder in Niederaltaich gewesen war, nach Prag gebracht wurde, um in der Klosterkirche von Brevnov beigesetzt zu werden. Man wird auch hierin wahrscheinlich nicht nur, oder nicht vorwiegend, einen Akt persönlicher Freundschaft des Abtes, sondern vielmehr den Versuch erblicken müssen, dem an Tradition und Gedenkstätten bislang armen Kloster durch die Verehrung, die der lebende und natürlich erst recht der tote Gunther genoß, eine eigene Bedeutung zu geben.

Was bedeutet St. Gunther für die Länder, in denen er wirkte, denen er sein Erbe hinterließ? Vielleicht wird diese Frage am besten durch ein Symbol beantwortet, das Gunther im wahrsten Sinne des Wortes mit seiner eigenen Hände Arbeit geschaffen hat. Der Guntherweg, eine Straße, die von Rinchnach durch den Böhmerwald führte und in Gutwasser endete, bezeichnete nicht nur den Weg des Heiligen von seiner ersten Klostergründung bis zu seiner Sterbeklause, sondern auch die Richtung seines Wirkens: sie weist nach dem Osten. Aber nicht als ein Eroberer — es sei denn der Herzen für Christus — hat er dort gewirkt, sondern als ein Baumeister aus grüner Wurzel und auf den Trümmern. Anders als die Schlacht auf dem Lechfelde, in deren

Jahr er geboren wurde, war sein Werk Friede, Aufbau und Versöhnung. Einer Welt, einer Zeit, die diese Worte so gern im Munde führt, sollte die Erinnerung an ihn und seine Werke auch echte Werte schenken. Seine Gebeine ruhen in Böhmens Hauptstadt Prag, unweit der Grabstätte des hl. Adalbert, des hl. Johannes von Nepomuk, des hl. Wenzel. Neben dem Märtyrerbischof, dem Bekennerpriester, dem Herzog von Böhmen, mag sich die Gestalt in der Eremitenkutte, wie wir sie auf dem Gedenkstein im Kloster Brevnov erblicken, arm und gering ausnehmen, auch wenn der Heilige aus fürstlichem Geblüte war. Was er aber mit ihnen gemein hat, das gilt weiter für Böhmen, für Mähren, für Ungarn, für Polen und das Wendenland: es ist die Bewahrung der Kraft des Glaubens und des Aufbaus trotz der Mächte der Verneinung und Zerstörung.

---

[1] So Thietmar von Merseburg (*Monumenta Germaniae historica, Scriptores* = M. G. SS. III), während Cosmas in seiner Chronik Böhmens (*M. G. SS.* IX) Boleslav III. („Rothaar") als Vater Jaromirs und Udalrichs bezeichnet und nicht als ihren Bruder. Ich folge hier Thietmar, und zwar in Übereinstimmung mit Palacky.

[2] *M. G. SS.* IX. 15

[3] Auctor Anonymus, *Vita Guntheri, M. G. SS.* XI

[4] *Hermanni Annales et historiae Altahenses, M. G. SS.* XVII

[5] Frantisek Palacky, *Geschichte von Böhmen*, I, Prag 1844, 285, Anm. 94

[6] Thietmar von Merseburg, *M. G. SS.* III, 799

[7] ders., *L. c.*

[8] F. Palacky, *a. a. O.*, 264

[9] *Annales Altahenses Majores, M. G. SS.* XX, 791

[10] Bálint Hóman, *Gesch. d. ungarischen Mittelalters* I, 183 f. (1940)

[11] ders., *a. a. O.*, 187

[12] Zitiert nach Bálint Hóman, *a. a. O.*, 187

[13] *ebendort*, 192

[14] Bonaventura Piter, *Thesaurus absconditus*, Brunae (Brünn) 1762, 156 ff.

[15] nach Bálint Hóman 192 ff.

[16] Auctor Anonymus, *Vita Guntheri, M. G. SS.* XI, 276 ff.

[17] *Stephani Regis Ungariae Vita major, M. G. SS.* XI, 236 ff.

[18] G. Lang, *Gunther, der Eremit*, in: *Studien u. Mitteilungen zur Gesch. des Benediktiner-Ordens*, Bd. 59, H. 1 (1941), S. 42.
Bálint Hóman, *a. a. O.*, 196
Über Bakónybel vgl. B. Piter, *Thesaurus*, 165 ff, über Szala ebendort S. 162 ff.

[19] *a. a. O.*, 203

[20] 2. Bd., S. 49 f., Berlin 1843

[21] hrgg. v. W. Schild, 1929, 2. Bd. 140 f.

[22] *M. G. SS. XI*, 672

[23] *Monumenta historica Bohemiae*, edidit Gelasius Dobner, 6 Bände, Prag 1764—86. Hier handelt es sich um Band 5 (1777), der S. 103—105 die Annales Bohemorum Wenceslai Hayek enthält.

[24] *Adami Hamenburgensis Ecclesiae Pontificium gesta, M. G. SS.* VII, 343

[25] *M. G. DD.* V, 320

[26] Steindorff, *Jahrbücher d. dt. Reiches unter Heinrich III.*, 1. Bd. (1874), S. 91

[27] Diese Urkunde findet sich bei Wenk, *Hessische Landesgeschichte*, Bd. III (1803), *Urkundenbuch* Nr. LIV, S. 53

[28] Vom Feldzuge 1040 berichten: Cosmas, *M. G. SS.* IX, 72
Hermann von Reichenau, *M. G. SS.* V, 123, 125

Annales Saxo., M. G. SS. VI, 684
Annales Sangallenses majores, M. G. SS. I, 73—85
Annales Magdeburgenses, M. G. SS. XVI, 172
Annales Lamberti Heresfeldenses, M. G. SS. V, 134—265
Die nähere Untersuchung auf den Quellenwert nimmt Perlbach, *Die Kriege Heinrichs III. gegen Böhmen*, in: *Forsch. z. dt. Gesch.* 10 (1870), S. 436 ff. vor.

[29] Tschech. Konversationslexikon: *Ottuv Slovnik naucny*, 26. Bd. (Prag 1907), S. 737

[30] Ich verweise vor allem auf Palacky, Giesebrecht und Riezler, *Gesch. Bayerns*, I. (1878), S. 446 ff.; kritischer ist Steindorff, *Jahrbücher*, und Perlbach, *a. a. O.*, ferner verweise ich auf G. Lang, *a. a. O.*, dessen Argumente volle Zustimmung verdienen.

[31] Ich zitiere nach dem 2. Abdruck der Erstauflage, Bd. I (1844)

[32] Gustav Harold Stenzel, *Gesch. Deutschlands unter den fränkischen Kaisern*, Bd. I. (1827) S. 80

[33] Max Büdinger, *Österreichische Geschichte bis zum Ausgang d. 13. Jh.*, Bd. I. (1856) 360

[34] II. Bd., 3. Aufl., 1868. In der Neuauflage von 1929: 2. Bd. S. 297

[35] Dudik, *Mährens allg. Gesch.*, 2. Bd. (1862) 202 f.

[36] F. Gotthard Lang, *a. a. O.*, 53

[37] M. G. SS. V, 123

[38] *Ann. Saxo.*, M. G. SS. VI, 684

[39] Steindorff, *Jahrb.* Bd. I, 103

[40] ders., 107

[41] Prag 1844, S. 285, Anm. 94

[42] Blazej Racek, *Ceskoslovenské dějiny*, Prag 1933, S. 58

Besprechungen

Sinn und Sein, ein philosophisches Symposion herausgegeben von Richard Wisser, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1960, 860 Seiten.

Es sind 50 Autoren mit Namen von gutem Klang, die hier zu einem Gespräch versammelt werden. Die behandelten Themen machen uns mit jenen Problemen vertraut, die den Menschen heute bewegen. Wenn auch nur ein Teil des großen Werkes unter die Überschrift „Vom menschlichen Sein" gestellt ist, befaßt sich doch das ganze umfangreiche Buch mit dem Menschen und seiner Stellung zu den Wirklichkeiten, an denen er teilnimmt und deren Teil er selber ist. Die Ausführungen sind gewiß nicht aus einem Geiste entstanden, sicher aber in einer Gesinnung geschrieben. Allen ist gemeinsam, daß sie im tiefsten jenem Manne verbunden sind, dem das Symposion als ehrende Gabe zugedacht ist, Fritz-Joachim von Rintelen. Seine Gedanken hat der Herausgeber in einer sorgfältigen, umfassenden Analyse in der Mitte des Werkes unter dem Titel: *Wertwirklichkeit und Seinsverständnis. Gedanken zur Philosophie von Fritz-Joachim von Rintelen* gewürdigt. Alle Beiträge können als Antwort auf die Frage gelesen werden, was der Philosoph zu der heutigen Krise zu sagen hat. Denn, daß der Mensch in eine Krise gerät, wenn es ihm nicht gelingt, seinen Lebensvollzug an einem rechten Sinn auszurichten, — das wird man schwerlich bezweifeln können.

Der Herausgeber ordnet die Aufsätze den zwei großen Gedanken zu: *Vom Sinn des Seins* und *Vom Sinn menschlichen Seins*. Vier Aufsätze, die sich mit der Philosophie als Grundproblem befassen werden als Einführung vorausgeschickt; sie stammen von Werner Jäger, Jacques Maritain, Julian Marias und Paul Ricoeur. Das große Thema: *Vom Sinn des Seins* gliedert sich in die Problemkreise auf: *Sinn und Sinnverständnis, Wege der Seinserkenntnis, Sichten des Seins, Transzendieren und Transzendenz*. Betrachtungen über *Sinn und Sinnverständnis* findet der Herausgeber bei den Autoren Johannes Erich Heyde, Karl Bühler, Honorio Delgado, Karl Holzamer und Leo Gabriel. Die Problematik der *Wege der Seinserkenntnis* wird aufgegriffen von Gerhard Funke, Fritz Heinemann, Hermann Krings, Vinzenz Rüfner und Alwin Diemer. Unter dem Gedanken *„Sichten des Seins"* stehen die Aufsätze der Autoren Gottfried Martin, Narayanrao Appurao Nikam, Mian Mohammad Sharif, Michele Federico Sciacca, Johannes B. Lotz S.J. und Max Müller. Zum Thema *„Transzendieren und Transzendenz"* äußern sich Sarvépalli Radhakrishnan, Francisco Romero, Louis de Raeymaeker, Keiji Nishitani, Ernst Benz, Daisetz Teitaro Suzuki und Gabriel Marcel.

Der zweite Teil mit der Überschrift *„Vom Sinn des menschlichen Seins"* ist vom Herausgeber aufgegliedert in die engeren Themen: *Der Mensch in seiner Freiheit, Wert und Wirklichkeit, Kultur* und *Geist und Sinnstruktur und Geschichte*. Dem ersten Thema, *Der Mensch in seiner Freiheit*, stehen die Ausführungen der Autoren nah: William Ernest Hocking, Martin Buber, Charlotte Bühler, Alfred Cyril Ewing, Alfred Jules Ayer, Niccola Abbagnano und Adolfo Munoz-Alonso. Die Bedeutung von *Wert und Wirklichkeit* würdigen: William Henry Werkmeister, Luis Recasens Siches, Johannes Thyssen, Eduardo Garcia Maynez, Gaston Berger und Richard Wisser. Das Problem *Kultur und Geist* nehmen in ihren Aufsätzen auf die Autoren: Erich Rothacker, Emil Pretorius, Maurice Boucher, Herbert W. Schneider, Richard Schwarz und Eduard Spranger. Schließlich sei der letzte Fragenkreis *Geschichte und ihre Sinnstruktur* genannt. Mit ihm befassen sich: Michael Schmaus, Felice Battaglia, Aloys Wenzel und Arnold Toynbee.

Aus der Fülle der Aufsätze seien nur zwei herausgegriffen: Daisetz Teitaro Suzuki's „Vom Leben angesichts der Ewigkeit" und Keiji Nishitani's „Die religiöse Existenz im Buddhismus".

Suzuki geht von einer unzulänglichen Definition der Ewigkeit aus, um an ihr deutlich werden zu lassen, was die Ewigkeit nicht ist: endlose Ausdehnung der Zeit. Die tiefsten Denker des Westens definieren die Ewigkeit nie in diesem Sinne. Aber irgendwie gilt ihm diese Auffassung — wie vielen asiatischen Denkern — als repräsentativ für den Westen. Suzuki befragt die Dichter über das Ewige. Von Henry Maughan gelangt er, indem er einer Anregung Bertrand Russel's folgt, zu Plato's Timäus. Am Rande sei vermerkt: die Reverenz gegen Russel läßt sich, wie auch sonst, bei vielen Männern des Fernen Ostens nur aus dem geistigen Klima dort erklären, aus dem man nun einmal die Werke Russel's und der Positivisten im Original und Übersetzung nicht wegdenken kann. Im Timäus findet Suzuki den Hinweis, das ewige Sein sei nur im Geiste Gottes anzutreffen. Demnach hat das Leben angesichts der Ewigkeit sub specie aeternitatis das Eintreten in den Geist Gottes zur Voraussetzung. Dieses Eintreten in das Ewige ist nicht nur möglich sondern notwendig, meint Suzuki, ohne freilich diese Überzeugung näher zu begründen. Das Ewige, das mit dem Geist Gottes identifiziert wird, ist in das Zeitliche eingegangen, verbirgt sich in ihm. So muß, was endlich ist, „in sich und mit sich" Unendlichkeit tragen. Wir Endliche nehmen am Unendlichen teil und müssen uns als Teil des Ganzen sehen.

Suzuki geht noch einen Schritt weiter. Es liegt ihm daran, zu verdeutlichen, worin eigentlich diese Teilnahme besteht. Sie darf mit der Teil-

nahme westlicher Auffassung nicht in eins gesetzt werden. Das wird unter Berufung auf Nagarjuna's Lehre vom mittleren Weg, vom Unerreichbaren, von Nirvana erklärt. Unerreichbar ist, was jenseits des Werdens liegt und dort gesucht wird. Nun ist Nirvana Bewegung und Werden, ist Samsara, der Wirbel. Man muß demnach, um die Ewigkeit suchen und erreichen zu können, selbst Werden und Bewegung werden. Leben angesichts der Ewigkeit heißt dann: in die Einheit und Allheit eingehen, nicht: sich einfühlen, sondern einswerden. Einfühlung und Teilnahme werden von Suzuki als Verhaltensweisen verstanden, die — ein Ergebnis der dem Westen so geläufigen Intellektualisierung — die Zerstörung der Indentität zur Folge haben.

Müssen aber Einsicht und Kenntnisnahme, Tätigkeiten des Intellektes also, als Intellektualisierung in diesem zerstörerischen Sinne verstanden werden? Läßt sich auf solche Weise wirklich die wesensgemäße Funktion des Intellektes in Anspruch nehmen? Der hier gemeinte Vorgang intellektueller Betätigung erschöpft sich, indem er auflöst, zergliedert und trennt. Das sind Tätigkeiten, mit denen der Mensch herrschen, das Zergliederte sich nutzbar machen und einem mehr oder minder erhabenen Zweck unterordnen will. Aber bezeichnen diese Funktionen tatsächlich alles, wessen der Verstand fähig ist? Oder ist es nicht vielleicht so, daß dem Vermögen der Ratio auch das eignet, was man die intellektuelle Schau nennt, die das Ersehnte gewiß zu durchdringen, aber in seinem Sein zu belassen sucht.

An Suzuki kann man wie an einem Schulbeispiel die östliche Denkweise von der westlichen unterscheiden lernen. Suzuki's Überlegungen liegt ein Erlebnis zugrunde; deshalb ist seine Ausführung mehr um des Lesers Zustimmung zu geschauten Bildern bemüht als um Gründe und die Zustimmung zu Gründen, die man nicht nur sehen sondern auch einsehen muß. Dieses Erlebnis will Suzuki dem Zuhörer verständlich machen, es ihn nacherleben lassen. Aber wir möchten fragen — und gewiß nicht zu unrecht —, ob man denn wirklich zwischen intellektueller Erfassung und mystischer Erfahrung jenen angedeuteten Gegensatz annehmen müsse. Nicht jeder Erkenntniswille bietet sich als Voraussetzung zu jener Identitätserfahrung an, die der Autor als Wandel sub specie aeternitatis begreift. Sicherlich nicht der auf die Beherrschung des Erkannten gerichtete. Vielmehr der, welcher den Erkenntnisgegenstand, in der Unerschöpfbarkeit seines erkennbaren Gehaltes bejaht und unangetastet beläßt. Der Hinweis auf die bekannten Texte aus Eckharts 18. Predigt als Bestätigung dessen, was der Autor darzutun beabsichtigt, illustriert Suzukis Anliegen durchaus; wenngleich gesagt werden muß, daß diese Texte nur dann, wenn sie im Sinne und in der Bedeutung des ursprünglichen Zusammenhangs verstanden und angewendet werden, das Anliegen Suzukis stützen und überzeugend fundieren. In Suzukis Aufsatz erfahren diese Texte eine Interpretation, die sich schwerlich rechtfertigen läßt.

Auch in Nishitanis Aufsatz von der religiösen und philosophischen Existenz im Buddhismus stehen im Mittelpunkt Begriffe der Identifikation und Identität. Es ist eine behutsam sorgfältige Ausführung, die durchaus darauf hinzielt, den Leser zu gewinnen, freilich nicht auf dem Wege, der uns im Westen so geläufig ist, der Schritt für Schritt, von Erkenntnis zu Erkenntnis führt, das Verständnis gleichsam wachsen läßt und die Billigung des Intellektes geradezu spontan erreicht. Auch hier werden wir eigentlich nicht auf die Einsicht vorbereitet, sondern auf die Sicht, auf die Schau, der man — wie eben dem Unmittelbaren und Gegenwärtigen — die Anerkennung nicht versagen kann. Es genügt hierbei durchaus, Bilder gleichsam vor der Seele aufleuchten zu lassen, um dem Intellekt die Zustimmung zu entlocken.

Nishitani sieht im Buddhismus eine geistige Kraft, welche die Gefahren des Materialismus und des Nihilismus überwinden wird. Die Überwindung wird gelingen, sobald der allen gemeinsame *Unter*grund, *Ur*grund und *Un*grund gefunden ist. Man hat diesen gemeinsamen Untergrund in Gott gesehen. Aber Gott steht dem Nichts entgegen, und beides, Gott und das Nichts, müssen subjekthaft und substanzhaft gedacht werden, meint Nishitani. Aber der Untergrund könne nicht substanzhaft, nicht subjekthaft sein. Auch das „Eine" Plotins, dem das „Mä On" entgegensteht, erfülle keineswegs die Bedingungen, die das Urgrundhafte stellt. Gott, das Nichts, das Eine und das Mä On — sie alle seien je mit sich selbst identisch. Gewiß, man nehme diese Prinzipien als Nichtsubjekte in Anspruch und doch eigne ihnen der Charakter des Subjekts. Dem Menschen wohne eben ein unausrottbarer Hang inne, alle Urprinzipien mit einem Subjekt- und Substanzcharakter auszustatten. So werden all diese genannten Urprinzipien letztlich zweideutig. Was durch sie bezeichnet werden soll, liege im Grunde jenseits von ihnen, außerhalb des Gebietes der Substanz und des Subjektes, außerhalb der sinnlichen und der intelligiblen Welt.

Die alten Denker — so scheint es — wurden gerade durch solche Erwägungen zum Begriff des Selbstlosen, des Anatman geführt. Erst dieser Begriff werde den Forderungen des Urgrundes, der alles umfaßt, gerecht. Keine Spur von Subjektivität finde sich in ihm, nichts vom Substanzartigen sei in ihm angedeutet und bleibe zurück. Was mit diesem Begriff gemeint sei, stehe über allen Gegensätzen und besage für den Menschen kein Hindernis mehr, „zu sich selbst zu kommen".

Das Anatman kann nicht, wie man gelegentlich auch im Buddhismus gemeint, den Weltraum bedeuten. Der Weltraum ist ausgedehnt, während das Nicht-Subjekt, das Anatman, unausgedehnt sein muß. Es ist das Offene, der Ort für alles, für Materielles und Geistiges. Anatman ist die Identi-

tät von Erkennendem und Ort der Erkenntnis. Der Erkennende erkennt in sich selbst als dem Nicht-Subjektum den Ursprung aller Wahrheit. Anatman ist der Ort, der unser „Zu-uns-selbst-kommen" ermöglicht.

Hier drängt sich Nishitani die Frage auf: Wie ereignet sich der Durchbruch des Menschen zum Nicht-Subjekt? — Offenbar, indem sich der Mensch dem absolut Offenen öffnet, das jenseits von allem, von Leib und Seele, von Materie und Geist, von Welt und Göttern waltet. Die Seinsweise eines solchen Menschen, der leiblich-seelisch und doch zugleich jenseits von allem ist, wird dem Leser durch den Anruf von Bildern geschickt vermittelt, weil in ihrer Betrachtung jene Erfahrung sich einzustellen beginnt, die dem Autor selbst Ansatz und Ursprung der eigenen Erfahrung war. Durch Identifizierung und Identität gelingt es dem Menschen, sich dem Absoluten zu nähern. Das Absolute ist im Sinne des Autors das Nicht-Subjekt, das Nichts, die Leere. Alle Dinge beruhen auf dem Urgrund der Leere, der kein Seiendes sein kann. Der Mensch muß selber Anatman werden. Erst dann vermag er es zu erkennen.

Nishitani wendet sich an den Westen. In der franziskanischen Weltbejahung glaubt er jene Haltung wiederzufinden, die sich als Ergebnis der Identifizierung des Menschen mit dem Anatman einstellt. Gleichwohl wird die Berufung auf christliche Mystiker — bei Nishitani sowohl wie bei Suzuki — nicht darüber hinwegtäuschen können, daß der Begriff des Absoluten im Christlichen und im Buddhismus schwerlich zur Deckung gebracht werden kann.

Eduard J. M. Kroker

Henricus Flatten, **Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint.** Im Selbstverlag, Köln 1961, 18 S.

Dr. Dr. Heinrich Flatten, Kirchenrechtsprofessor an der Tübinger Universität, hat bereits 1957 mit seiner Untersuchung *Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht* (Paderborn 1957) eine weitbeachtete Studie über den Einfluß des Irrtums auf den Ehewillen verfaßt. Jetzt spezialisiert sich der Autor mit dieser neuen Abhandlung auf die Frage, wie die Eheschließenden durch das Kirchenrecht gegen arglistige Täuschung zu schützen sind.

Von praktischen Fällen ausgehend — geheuchelte Kautionenleistung bei Mischehe, verheimlichte Straftaten oder Erbkrankheiten usf. —, beklagt der Verfasser im ersten Abschnitt seiner Arbeit den bislang fehlenden Rechtschutz der Hintergangenen und hält im zweiten Kapitel dem Leser die dringende Notwendigkeit einer entsprechenden Codexergänzung vor Augen. Die ihm durchaus bewußten allfälligen Einwände und Befürchtungen (sie waren auch auf der Offizialtagung in Bonn im Jahre 1960 zur Sprache gekommen) faßt F. im dritten Teil in zwei Hauptbedenken zusammen: 1) die Gefahr der Rechtsunsicherheit und 2) die der Ausnützung. Die erste Befürchtung schränkt der Verfasser durch die Festlegung auf die arglistige Täuschung ein, die zweite durch den Klagerechtsentzug des betrügerischen Teiles. Unter Nr. IV erörtert F. einen wohlbedachten Vorschlag für den Gesetzestext, zunächst — wie es der Codex Iuris Canonici bei der Furcht tut — den rechtserheblichen error näherhin bestimmend; er möchte dann den Kanon 1083 § 2 um eine weitere Nummer erweitert wissen, lautend: „3° si quis graviter ac dolose de alterius partis qualitate magni momenti deceptus matrimonium ineat, quod re vere cognita non contraheret." Ein zweiter Vorschlag hat folgenden Wortlaut: „Invalidum est matrimonium etiam ob dolum negativum ab alterutra parte ad id commissum, ut alteram partem, quantum in se est, in errorem seu ignorantiam dantem causam contractui inducat." — F. nimmt auch weitere Anregungen dankbar an. Soweit der Autor. Die geltende Lehre über den Personenirrtum ist im CIC, can. 1083, formuliert. Danach macht Irrtum in der Person des Mitkontrahenten die Ehe ungültig u. zw. vom Naturrecht her. Eigenschaftsirrtum hingegen macht die Ehe, außer dem Irrtum über den Sklavenstand des Mitkontrahenten, nicht ungültig. Dies galt auch im vorkodikarischen Recht wie schon in der kirchenrechtlichen Klassik des Hochmittelalters. (Vgl. Jos. Freisen, Geschichte des canonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenliteratur — Paderborn 1893, bes. S. 299 ff.)

Irrtümer über die Eigenschaft des Ehepartners beeinflussen also bislang die Gültigkeit des Ehevertrages grundsätzlich nicht, selbst dann nicht, wenn der betreffende Irrtum den Grund zum Vertragsabschluß abgibt.

Anders in der zivilrechtlichen Ehegesetzgebung: so zählt bei uns das „Ehegesetz" im § 33 die arglistige Täuschung (ausgenommen Täuschung über Vermögensverhältnisse) zu den Eheaufhebungsgründen. Abschn. I des § 33 lautet: „Ein Ehegatte kann Aufhebung der Ehe begehren, wenn er zur Eingehung der Ehe durch arglistige Täuschung über solche Umstände bestimmt worden ist, die ihn bei Kenntnis der Sachlage und bei richtiger Würdigung des Wesens der Ehe von der Eingehung der Ehe abgehalten hätten." Nun gibt es zweifelsohne Eigenschaftsirrtümer, die sich, um mit Schönsteiner zu sprechen, „zu tragischer Größe erheben und der kanonische Rechtssatz von der Unerheblichkeit der Eigenschaftsirrtümer trifft in solchen Fällen den irrenden Eheteil mit solcher Härte und Wucht", daß schon wiederholt und in der heutigen fluktuierenden Zeit verstärkt, auch von Kirchenrechtlern die Forderung erhoben wurde, es sollten wenigstens die einschneidensten Irrtümer, die durch arglistige Täuschung eines Ehepartners herbeigeführt wurden, mit ehevernichtender Wirkung ausgestattet werden; ein neueres Beispiel dafür bietet der ungarische Kanonist Joseph Bánk in seinem glänzenden Eherechtsbuch „Connubia canonica" (Herder, Rom 1959, S. 359 f.).

Flatten legt nun seinen konkreten Lösungsversuch vor, wobei der vornehme Ton seines Vorschlags angenehm auffällt.

Daß der kirchliche Gesetzgeber über die Grenzen des can. 1083 bisher nicht hinausging, liegt — außer an der Befürchtung gewisser Willkürlichkeit — an der Erwägung, die Festigkeit der Ehen sei ein wertvolleres Gut als die Vermeidung von Härten im Einzelfall. Das ist auch die Ansicht Gasparris, *De Matrimonio*, n. 793 ss., der sich hierbei auf Autoren erster Größe stützen kann, wie auf Thomas (*Suppl.* q. 51, art. 2) und Sanchez (*lib.* VII., disp. 18, n. 18); vgl. dazu auch Savaldi, *L'errore nel matrimonio in diritto canonico*, Rom 1933.

Die Opportunität des eingebrachten Vorschlags wird also gründlich erwogen werden, bevor die Kirche die Frage entscheidet, ob sie im Interesse genannter bedauernswerter Gatten von vornherein gewisse Irrtümer zu positiv-wesentlichen Irrtümern erklären und ihnen ehevernichtende Kraft geben sollte.

Flattens Gedanke ist dankenswert, er ist aber auch gewagt: Incipit lamentatio vinculi! Jedenfalls machen die beiden Gefahren, Ausnahmen zur Regel werden zu lassen, und das hier obwaltende besondere Risiko des Gesetzesmißbrauchs, auch entsprechende Sicherungen notwendig. Der Entzug des Klagerechts allein scheint zu schwach zu sein. Bei Annahme des Vorschlages ist eine stärkere Sicherung, eine Sanktion, wohl unumgänglich, z. B. die rechtliche Infamieerklärung gegen den Ehebetrüger oder, was Flatten selbst einmal in Erwägung zieht, ein Eheverbot für denselben, wie übrigens auch der Kanon 1086 § 1 solch einen schützenden Wall nötig hätte, wenn auch gewiß kirchliche Strafmittel nicht überschätzt werden dürfen. Ferner erfordert die vorgeschlagene Erweiterung des Kanons 1083 eine entsprechende Belehrung beim Brautunterricht bzw. die Erklärung beim -examen, die Berücksichtigung in der kirchlichen Eheprozeßordnung und die Antwort auf die Schadenersatzfrage.

Die Eheschließenden und das Eherecht sind zu schützen. *Dr. Karl Braunstein*

Carl Joachim Friedrich, **Die Staatsräson im Verfassungsstaat.** Aus dem Amerikanischen übersetzt von Alice Schmitt-Psotta. Verlag Karl Alber, Freiburg 1961, 152 S., Pappband DM 12,80.

Der Autor gehört seit Jahrzehnten zu den bedeutendsten Vertretern der amerikanischen Staatsphilosophie und Gesellschaftswissenschaft; er ist — das zeigt auch sein neuestes Werk — der kontinental-europäischen Tradition verpflichtet und zugleich offen gegenüber den anglo-amerikanischen Impulsen. Das vorliegende Buch, eine Übersetzung seines 1957 bei Brown University Press erschienenen Werkes „Constitutional Reason of State", befindet sich in bewußter geistiger Nachfolge und Auseinandersetzung mit Friedrich Meineckes großem Opus „Die Idee der Staatsräson in der Neueren Geschichte" und in bester Gesellschaft mit Gerhard Ritters „Dämonie der Macht". Von Macchiavelli über Harrington, Spionza, Montesquieu, von Calvin über Althusius, Milton, Locke, Kant und Hegel spannt sich ein weiter Bogen bis in unsere Zeit. Der Verfasser kommt in seiner äußerst anregenden Untersuchung zu dem Ergebnis, daß es keinem der Denker und keiner Zeit gelungen ist, eine wirkliche Lösung für die Antinomie der staatlichen Macht und die Situation der Menschen im Staate zu finden. Ziel der Staatsräson im Verfassungsstaat müsse es sein, einen immer wirksameren Rechtsstaat zu entwickeln und einen immer umfassenderen Rechtsschutz durchzusetzen. Am Schluß steht das Bekenntnis, „daß von allen Grundrechten das grundsätzlichste das Recht auf Überzeugung und Glauben ist. Denn das ist die Voraussetzung der Menschenwürde. Jedem Menschen diese innere Sicherheit zu geben, ist für die Sicherheit und den Fortbestand eines Verfassungsstaates von entscheidender Bedeutung und wichtiger als irgendwelche Grenzen oder Geheimnisse. Das ist der Kern der Staatsräson im Verfassungsstaat. Es ist zugleich die Grundlage für den Aufbau und die Erhaltung des Verfassungsstaates." *Dr. R. Mattausch*

Hannah Arendt, **Elemente totaler Herrschaft.** Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt am Main 1958, 280 S., kart. DM 8,80. (Sammlung „res republica", Veröffentlichungen zu Politik, Wirtschaft, Soziologie und Geschichte. Bd. 6)

Die Verfasserin, Schülerin von Jaspers, Heidegger, Husserl, Bultmann und Dibelius, ist als Autorin auf den Gebieten der Theologie, Philosophie und Literaturwissenschaft keine Unbekannte; ihre Werke erschienen seit ihrer Emigration 1933 in deutscher und englischer Sprache. Kontinentaleuropäische und angelsächsisch-amerikanische Elemente begegnen sich auch in dieser hervorragenden Studie ebenso wie die Denk- und Arbeitsschemata der Theologie, Philosophie, Historie und Soziologie. Das handliche Bändchen, dem man eine möglichst weite Verbreitung wünschen möchte, bietet eine um die ersten acht Kapitel (Geschichte und Entwicklung des modernen Antisemitismus, die Rolle der Juden in den Nationalstaaten des 18. und 19. Jahrhunderts, die Geschichte der Imperialismen und der Pan-Bewegungen) gekürzte Ausgabe des 1951 in den USA erschienenen großen Werkes „The Origins of Totalitarism" und seiner 1955 erweiterten deutschen Fassung „Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft". Die vielverschlungenen Züge des vielschichtigen Phänomens des modernen Totalismus erscheinen immer wieder auf dem Hintergrund des Versagens und der Unfähigkeit der Staatsmänner in den Nationalstaaten Europas nach dem Ersten Weltkrieg und der schrecklichen Ahnungslosigkeit der

westlichen Welt. Trotz der sich erschreckend auftuenden Parallelen zu unserer heutigen Lage mit der Gefahr der Vernichtung der uns bekannten Welt „bevor wir die Zeit gehabt haben, aus diesem Ende einen neuen Anfang erstehen zu sehen, der an sich in jedem Ende liegt, ja, der das eigentliche Versprechen des Endes an uns ist" (S. 280), schließt die Verfasserin mit dem Hoffnung verheißenden Wort des hl. Augustinus: Initium ut esset, creatus est homo.

Dr. R. Mattausch

Hans Rothfels, **Bismarck, der Osten und das Reich.** Verlag W. Kohlhammer Stuttgart 1960, IX u. 295 S., Ln. DM 16,—.

Der Verfasser, emeritierter Ordinarius der Geschichte in Tübingen, erscheint wie nicht leicht ein anderer berufen, zwei so schwierige Problemkreise, nämlich den des preußischen Staates und Bismarck-Reiches einerseits und des ostmitteleuropäischen Raumes andererseits, zu verbinden und als profunder Kenner zu gerechten Wertungen zu gelangen. Man wird es daher dankbar empfinden, in diesem Bande sonst kaum oder nur schwer auffindbare Aufsätze vereint zu haben, die vor mehr als dreißig Jahren, also noch in der Königsberger Zeit des nach dem Anbruch des NS-Staates nach den USA Emigrierten, entstanden, jedoch auch jetzt noch — oder vielleicht gerade nach dem inzwischen Geschehenen — volle Aufmerksamkeit verdienen. Daß eine solche Sammlung von Aufsätzen recht unterschiedlicher Thematik und Bestimmung nicht aus einem Guß sein kann, ist verständlich. Ihnen ist aber ein echtes Verständnis für die Problematik des Vielvölkerraumes und die Erkenntnis einer übernationalen Verantwortung („Das Werden des Mitteleuropagedankens", S. 267 ff.) gemeinsam, und sie gestatten interessante Durchblicke wie etwa „Reich, Staat und Nation im deutschbaltischen Denken" (S. 182 ff.) oder die Rede über die „Albertina als Grenzlanduniversität" (S. 205 ff.) oder die zusammenfassende Studie über „Das Problem des Nationalismus im Osten" (S. 255 ff.), auch wenn man aus dem Blickwinkel des Donauraumes und seiner Völkergemeinschaft manche Akzente anders setzen würde.

Dr. R. Mattausch

Ernst Tittel, **Österreichische Kirchenmusik.** *Werden — Wachsen — Wirken.* Verlag Herder Wien 1961. 394 Seiten, 38 Notenbeispiele. Ln. DM 20,—.

Was Ernst Tittels neues Buch über die Österreichische Kirchenmusik sein will, verrät der Titel: der Geschichtsbegriff wird nicht ausgesprochen, obzwar der Band eine vollständige und vollkommene Geschichte der Kirchenmusik in Österreich ist. Aber gerade bei der Raumumschreibung beginnt die Problematik dessen, was zur Landmasse Österreichs gehört, was ihr Stammesgebiet ist, oder was später, nach vollendeter Entwicklung, dazu kam oder ausgeschieden wurde. Der Autor ging vom heutigen Staat Österreich aus, der sich mit dem ursprünglichen Raum deckt, und streift alles übrige nur dann, wenn in den Kronländern die Entwicklung der Kirchenmusik über jener im Stammlande stand oder gar primär Ausdruck der österreichischen kirchenmusikalischen Belange wurde. Ernst Tittel stellte sich die Aufgabe, alles zu erfassen, was je in Erscheinung trat, und alle jene Personen anzuzeigen und namhaft zu machen, die in Kreisen der Kirchenmusik zu Rang und Namen kamen. Es kam dabei gar nicht auf die Rangigkeit eines Einzelnen an, mehr auf dessen Stellung in der Gesamtreihe. Bevor es aber soweit war, sich mit Personenkreisen zu befassen, mußte der Autor vorerst aus dem Stoffe selbst die Arbeitsmethode gewinnen; Vorbilder gab es so gut wie keine, denn die abgeschlossenen Geschichten der katholischen Kirchenmusik von Ursprung und Fellerer hatten andere Ziele, waren räumlich nicht beschränkt und stellten den internationalen Charakter der Kirchenmusik zur Schau. Anders hier. An Hand einer zahlreichen, doch weitverzweigten und zerstreuten Literatur mußte Neuland gewonnen werden, wobei sich der Blick auf Fragenkomplexe richten mußte, die niemals gestellt, gefordert oder gelöst werden konnten. Der reiche Stoff führte denn auch dem Verfasser die Feder, und er ging den richtigen Weg, wenn er für das Buch an sich die Form des Handbuches wählte; nur diese Form bot die Möglichkeit der vollen und vollgültigen Aussage, der Gesamterfassung des Stoffes und dessen Vereinheitlichung. Aber es gab weitere Probleme zu lösen, das einer herauszuarbeitenden Gesamthaltung, die doch auf Grund der angewandten „referierenden" Methode teils festgelegt, teils von Kritik persönlicher Art nicht belastet sein sollte. Der Verfasser ging da den Mittelweg; als Künstler hätte er manches in emotionaler Weise ausrichten dürfen, als Wissenschaftler dagegen war er genötigt, im Sinne einer Formalkritik Dinge zu übersehen, die für die Gesamtbewertung nur sekundäres Moment waren.

Die Darstellung ist in allem systematisch. Gleich das erste Hauptstück, Musik des monastischen Kulturkreises, ist ein Stück zusammenfassender Grundlagenforschung; hier kommt alles zu Worte, was an der Wiege der österreichischen Kirchenmusik stand (Gottesdienst, Choral, liturgische Formen, Kirchenlied, Mehrstimmigkeit, Gebrauch der Instrumente u. ä.). Natürlich ist auch vom Verfall die Rede, jenen Perioden, die von Neuerungen hinweggefegt werden, und Zeiträumen, die Ansatzmäßiges kultivieren und in den Rang einer Stilstufe erheben. Dieses Zeitalter deckt sich mit der letzten Gotik, die vom Manierismus, der Renaissance, umbrandet wird. Ebenfalls erstmalig schiebt sich hier eine Betrachtung der Kirchenmusik ein, die von den Hofkapellen und deren Kulturkreisen entwickelt wurde. Einige Kreise — um Prag, Wien, der um Kaiser Maximilian —, im Buche hintergründig dargestellt, leiten zu den

Hofkapellen des Frühbarocks über: Graz, Innsbruck und Salzburg werden Stilmittelpunkte. Hier wäre zu ergänzen, daß auch die bischöfliche Kapelle in Olmütz (Kremsier) dazu zu zählen ist, entwickelte sich doch hier der große barocke Instrumentalstil und die mehrchörige Musik, wovon die Tätigkeit des Wiener Domkapellmeisters P. Kertzimger OSB (Melker Konventual) Zeugnis ablegt. Dieser Innerösterreicher leitete auch die Prager Kirchenmusik an St. Veit in Anwesenheit des Kaisers Leopold. Ebenso wichtig in diesem Rahmen erscheinen der Komponist Rittler sowie die Prager Domkapellmeister Wentzeli und Gayer. Damals, knapp vor 1700, verlagerte sich das Entwicklungszentrum eben in die Sudetenländer.

Ein zweites Hauptstück faßt Barock und Klassik zusammen und übersteigt daher die Pässe Haydn, Mozart und Beethoven. Tittel verbindet mit Geschick heterogene Elemente, vergißt aber niemals, alles aufzuzeigen, was die Kirchenmusik dieser Zeit bewegte, eben alles das, was hinter, neben und vor der Kirchenmusik stand und diese kulturell beeinflußte.

Das dritte Hauptstück gilt der Darstellung des bürgerlichen Kulturkreises nebst der Kirchenmusik des 20. Jahrhunderts; dieser Kreis umschließt das Biedermeier ebenso wie die Leute des Sekundarstils, die Wiener Avantgarde (wenn es gestattet ist, von einer solchen zu sprechen). Diese drei Hauptabschnitte entsprechen auch den drei der Kirchenmusik innewohnenden Stilgrundsätzen, der oratorischen Wortmusik, dem Manierismus (— der persönlich denkende Künstler schiebt sich in den Werdeprozeß ein —) und der emotionalistischen Kirchenmusik, die psychologisch bedingt ist und zu zeigen sucht, daß Wille, Gefühl und Vorstellung gleißmäßig potenziert sind. Dieser Stilgrad ist der entwicklungsmäßigste und zugleich beziehungsreichste. Von diesem Standpunkt aus kann nicht allein jede Künstlererscheinung bewertet werden, es besteht auch die Möglichkeit, die Forderungen der Kirchenmusik an sich (päpstliche Erlässe, Liturgiegestaltung), sondern auch alle musikalischen Stilerwägungen in den Kreis der Kirchenmusik zu ziehen und zu fragen, welchen Standpunkt ein Autor einnimmt. Dabei fällt kaum ins Gewicht, ob ein Komponist sinfonisch oder motettisch schreibt, ob er der konventionellen Harmonie verfallen ist oder seriell denkt und schreibt. Diese Gedanken weisen auf Tittels Ausführungen (Ausblick S. 354) hin, verbreitern aber das kirchenmusikalische Terrain und ermöglichen zahlreiche neue Wege, die direkt auf die echte Kirchenmusik zulaufen, obgleich manchmal der Weg verschüttet scheint. Wenn Ernst Tittel heute uneingeschränkt das Haupt der Klosterneuburger Schule ist, darf auf Springer und Goller und deren Werden hingewiesen werden. Springer sehe ich in einem neuen Zusammenhang. Gewiß, er kam aus dem Choralkloster Emaus in Prag und vereinigte in sich die choralischen Erziehungselemente, wie er aber auch mit der altböhmischen Orgelschule zusammenhing — Lehre bei Josef Klička — und darüber hinweg auf einen Stilkreis zusteuerte, den es nur in Böhmen gab; gemeint ist die „barocke Gotik", die altgotisches Stilgut mit den Mitteln des Barock verbindet und zu einer Einheit gestaltet, die wir z. B. in der Abteikirche Kladrau bewundern. Springers Propriummessen „Puer natus est" und „Haec dies" sind etwas Stilgleiches, wenn auch im Sinne der Romantik etwas ausgestaltet; die ziegelroten Choralteile und die Farbigkeit Springers lassen einen wahrhaft kirchlichen Odem wehen, der bis heute kaum erkannt wurde. Anders Goller, der aus dem Regensburger Cäcilianismus kommt, diesen auflockert und problematisch umgürtet; seine Kantorenmessen sind ein Beweis dafür. Zuletzt glaubte der Tiroler, den Stein der Weisen in der Volksliturgie gefunden zu haben. Seinem positiven Wirken steht die Orgelstürmerei entgegen, unter der auch heute noch die österreichische Kirchenmusik zu leiden hat. Denkt man noch an Zeitgenossen oder Vorläufer, Neuhofer etwa, oder J. Ev. Habert, dann tritt auch Ad. Rihovsky auf die Bühne und lehrt uns, daß der österreichische Cäcilianismus landeseigen schattiert werden kann; seine und Doušas Messen klingen doch so schön „böhmisch". Und ein weiterer Zweig: Die Ungarn, die sich im 19. Jahrhundert erst an Liszt, dann aber an Österreich anschlossen. Ich nenne nur einige Namen, nämlich J. L. Bella in Banska Bystrica, Gabriel Franiek in Raab, Mauritz Vavrinecz in Kaschau, Andreas Zsasskovsky in Erlau und Franz Kersch in Kalocza. Hier wurde die österreichische Kirchenmusik in ein Missionsgebiet gedrängt und streute manches aus, was später unter anderer Flagge zurückstreben sollte, z. B. die neuungarische Kirchenmusik der dreißiger Jahre.

Und noch ein Wort zur Avantgarde (Tittel sieht in Anton Heiller die Verkörperung dieser Stilstufe). Tittel spricht von einer „gehobenen Gregorianik", die bereits bei der Themenbildung beginnt: ein gregorianischer Kontrapunkt hebe den Satz in eine „mehrstimmig gehobene Gregorianik". Diese Beurteilung möge ihre Berechtigung haben, doch stellt sie entweder die Gregorianik oder Heillers Schaffen in Antithese, denn es gibt nur eine Gregorianik, nämlich „die an sich, die einstimmige", die besonderen Gesetzen unterworfen ist und im ganzen einer Kausalität entsprechen muß, die existent ist. Die Avantgardisten mögen materialistisch-dialektisch schaffen, von den Vorbedingungen und Bausteinen der Tonkunst her, sie mögen auch Finalisten im Sinne Nicolai von Hartmanns sein, Leute der Zweckmäßigkeit und des Erfolges, Gregorianiker sind sie aber ebensowenig, wenn sie Messen in kirchentonartlicher Abwandlung schreiben oder evangelische Kampflieder („Erhalt uns, Gott, bei deinem Wort", Heiller) als Grundlage für solche benutzen. Auch die Kirchenmusiker müßten wissen, daß es so

etwas wie einen kirchenmusikalischen Symbolismus im Sinne J. A. Möhlers gibt. Jede Art von katholischer Kirchenmusik muß das „liturgische Prinzip" in sich tragen, wenn sie nicht lediglich zur ästhetischen Kategorie herabsinken will; sollte aber ein musikalischer Primat an Stelle eines liturgischen Ziel von Arbeiten sein, dann käme man wieder in den Kreis Eduard Hanslicks und dessen Lehre von der „tönend bewegten Form".

Wenn Ernst Tittel als Komponist unter den Neuerern erscheint, so ist das ebenso bedingt richtig wie unzutreffend; für uns ist er der einfallsreichste, gewandteste und talentierteste unter den jüngeren Wiener Meistern (aus dem Sudetenland) und das Haupt der Klosterneuburger (Wiener) Schule. Tittels Sonnenstrahlen fielen zudem auf viele Köpfe und Einzelreiter, sie werden aber die einzigen bleiben, die sie jemals trafen.

Die Notenbeispiele sind so ausgewählt, daß ein Kenner leicht die Zusammenhänge erkennen wird, sie sind aber zugleich Ausschnitte aus dem Gesamtkomplex der österreichischen Kirchenmusik, den sie umschreiben und verdeutlichen. Betrachten wir nochmals und abschließend Ernst Tittels Arbeit, dann liegt der Schluß nahe: Der Autor hat das gesteckte Ziel erreicht und auch methodisch das Handbuchartige so trefflich dargestellt, daß man das Werk getrost zu den dreizehn Bänden des „Handbuchs für Musikwissenschaft" (Potsdam: Athenaion 1932 ff.) stellen darf, das dem Verfasser als Vorbild diente. Wenn für eine zweite Auflage der Text durchgesehen wird, dann möge auf die Anekdotik (bei Führer) ebenso verzichtet werden wie auf einiges unrichtiges Zahlenmaterial (Chrismann); auch sollte sich der Verlag entschließen, dem trefflichen Bande Bilder beizugeben, die manches verständlicher und interessanter machen. Freuen wir uns indes, daß dieses Buch „Österreichische Kirchenmusik" gelang und daß dessen Autor als Sudetendeutscher über die Schau verfügte, die dieses Gelingen voraussetzt.

Rudolf Quoika

Arno Lubos, **Die schlesische Dichtung im 20. Jahrhundert.** Bergstadt-Verlag Wilh. Gottl. Korn, München, 1961, 97 S., Taschenbuchformat.

Der Autor der ‚Geschichte der Literatur Schlesiens' (Bd. I), Arno Lubos, legt eine neue Studie zur Literaturgeschichte Schlesiens vor. Sie ist der neueren und jüngsten Literatur schlesischer Autoren zwischen 1900 und der Gegenwart gewidmet; sie enthält auf 34 Seiten eine ‚Strukturanalyse' der schlesischen Dichtung und auf 57 Seiten ein alphabetisches Verzeichnis von 86 Schriftstellern mit biographischen und bibliographischen Daten. Die Schrift ist in dem Detail zuverlässig gearbeitet. Der Stil der Ausführungen ist klar und prägnant. L. geht von den Begriffen des Schlesischen und der Moderne aus. Seine Analyse umfaßt Werke von Autoren des schlesischen Stammes, nicht nur der ehemaligen preußischen Provinz Schlesien. Der Begriff Österreich-Schlesien ist allerdings nur ein politischer Begriff; der Siedlungsraum des schlesischen Stammes reicht weiter. — Bei der Charakterisierung der Dichtungen wie der Dichter findet L. einprägsame Formulierungen. Er sieht die Heimatverbundenheit schlesischer Dichtung in einem religiösen Grundzug des Schlesiers, im schlesischen Mystizismus, begründet, der die schlesische Dichtung vor einem Abgleiten in die Blut- und Boden-Tendenzdichtung bewahrt habe (S. 14).

Die von L. angewandte Methode der Literaturbetrachtung ist die der Werkinterpretation. Dabei kommen m. E. die historischen Aspekte zu kurz. Es ist aber festzuhalten, daß die Literaturgeschichte im Strom der allgemeinen Geistesgeschichte steht und eine zu starke Isolierung ihrer Erscheinung einem Herauspräparieren ihres Elements aus dem organischen Zusammenhang des kulturellen Lebens gleichkommt. — Manches ist übersehen oder weggelassen, dem man gern in dieser Betrachtung begegnet wäre; freilich wird man dem Autor eines Überblicks immer das Recht zum Weglassen zugestehen. Warum aber Valeska Gräfin Bethusy-Huc, Hubertus Kraft Graf Strachwitz, Robert Karger, Karl Klings fehlen (während die Adlersfeld-Ballestrem, Paul Reinelt und Bolko Frh. v. Richthofen Platz gefunden haben), versteht man nicht ganz; ganz unverständlich aber ist das Fehlen von Kurtmartin Magiera und Reiner Zimnik.

L. ist der Ansicht, daß die schlesische Literatur durch die Auflösung der Stammeseinheit nicht in Frage gestellt sei, sondern ihr dieses Geschick eher gut als schlecht bekommen sei. Die „landschaftliche Verlegung" habe „wesentlich dazu beigetragen, daß die schlesische (Literatur) sich in den Gesamtkreis der deutschen Literatur einfügen konnte und aus ihrer geographischen Abseitslage vergangener Jahrhunderte, die nur relativ wenigen den Schritt in die größere Welt ermöglichte, herausgehoben und aktualisiert wurde". Seiner Meinung nach sind der Beitrag der Schlesier zur deutschen Literatur und die Aufnahmebereitschaft Westdeutschlands für diese Literatur „seit 1945 bedeutend gewachsen". L. hat m. E. die Wirkung, die einst Gerhart Hauptmann, Stehr, Ulitz und auch Scholtis auf das ‚Reich' ausgeübt haben, nicht recht zur Kenntnis genommen. Man vergleiche nur, was Werner Mahrholz in seiner ‚Deutschen Dichtung der Gegenwart' (1926, ²1930) über Hauptmann und Stehr sagte oder welche Bedeutung beide großen Schlesier für das literarische Leben der Weimarer Republik besaßen. Mit G. Hauptmann war für Schlesien eine neue ‚Sternstunde' der Dichtung angebrochen, die L. nur in der Barockdichtung Schlesiens sieht. — Das Büchlein besitzt trotz der vorgebrachten Einwände seinen Wert; es wird allen sehr willkommen sein, die sich rasch, zuverlässig und bequem über die schlesischen Literatur der letzten 60 Jahre unterrichten wollen.

Dr. Alois M. Kosler